ÉTUDES THÉOLOGIQUES

SUR LES

CONSTITUTIONS

DU

CONCILE DU VATICAN

D'APRÈS LES ACTES DU CONCILE

PAR

JEAN-MICHEL-ALFRED VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

CHANOINE HONORAIRE ET PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

LA CONSTITUTION DEI FILIUS

TOME II

CHAPITRES III ET IV ET CONCLUSION



DELHOMME ET BRIGUET, ÉDITEURS

PARIS
83, rue de Rennes, 83.

LYON
3, Avenue de l'Archevêché, 3.

1895

Note : Les pages 342 à 357 sont manquantes.



ÉTUDES THÉOLOGIQUES

SUR LES

CONSTITUTIONS

DU

CONCILE DU VATICAN

D'APRÈS LES ACTES DU CONCILE

IMPRIMATUR :

Nanceii, 27 Decembris 1894.

† Carolus FRANCISCUS

Episcopus Nanceiensis et Tullensis.

CONSTITUTION DOGMATIQUE SUR LA FOI CATHOLIQUE [a]

(*Suite.*)

CAPUT III

De fide.

Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur. Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Est enim *fides*, testante Apostolo, *sperandarum substantia rerum argumentum non apparentium* (1).

Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelatio-

CHAPITRE III.

De la foi.

Puisque l'homme dépend tout entier de Dieu, comme de son Créateur et Seigneur et que la raison créée est complètement subordonnée à la Vérité increéée, lorsque Dieu révèle, nous sommes tenus de lui soumettre pleinement notre intelligence et notre volonté par la foi. Or, cette foi, qui est le commencement du salut de l'homme, l'Eglise catholique professe que c'est une vertu surnaturelle, par laquelle prévenus et aidés de la grâce de Dieu, nous croyons vraies les choses qu'il a révélées, non pas à cause de leur vérité intrinsèque perçue à la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle et qui ne saurait ni être trompé, ni tromper. La foi est en effet, au témoignage de l'apôtre, *la substance de ce que nous espérons et la conviction de ce que nous ne voyons pas* (1).

Néanmoins, afin que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, aux secours intérieurs du Saint-Esprit, Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir des faits divins et surtout des miracles et des prophéties, qui, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font

(1) Hebr. XI, 1.

(a) Voir au tome I, le prologue, les chapitres I et II et les canons correspondants.

nis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata. Quare tum Moyses et Prophetae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt; et de Apostolis legimus : *Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante, sequentibus signis* (1). Et rursum scriptum est : *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco* (2).

reconnaître la révélation divine, dont ils sont des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. C'est pourquoi soit Moïse et les prophètes, soit surtout le Christ, Notre-Seigneur lui-même ont fait de nombreux et très manifestes miracles et prophéties; et nous lisons des apôtres : *Étant partis, ils prêchèrent partout et le Seigneur coopérait à leur œuvre et il confirmait la parole par les miracles qui l'accompagnaient* (1). Il est aussi écrit : *Nous possédons les oracles des prophètes dont la certitude est affermie, sur lesquels vous faites bien d'attacher vos regards comme sur une lampe qui brille dans un lieu ténébreux* (2).

Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus : nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati (3). Quare fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando.

Bien que l'assentiment de la foi ne soit point du tout un mouvement aveugle de l'esprit, personne pourtant ne peut adhérer à l'enseignement de l'Evangile, comme il le faut pour arriver au salut, sans une illumination et une inspiration de l'Esprit Saint, qui donne à tous la suavité de l'adhésion et de la croyance à la vérité (3). C'est pourquoi la foi en elle-même est un don de Dieu, alors même qu'elle n'opère point par la charité, et son acte est une œuvre se rapportant au salut, par laquelle l'homme se soumet librement à Dieu lui-même, en consentant et en coopérant à sa grâce à laquelle il pourrait résister.

Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.

Or on doit croire de foi divine et catholique toutes les vérités qui se trouvent contenues dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle et que l'Eglise propose comme devant être crues, en tant que divinement révélées, qu'elle fasse cette proposition par un jugement solennel ou par son magistère ordinaire et universel.

(1) Marc. XVI, 20.
(2) II Petr. I, 19.
(3) Synod. Araus. II, can. 7 [Hard. *Coll. Conc.* II, 1099].

Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire; ideo nemini unquam sine illa contigit justificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam aeternam assequetur. Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae crebilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile.

Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes (1), et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur. Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste

Comme il est impossible sans la foi de plaire à Dieu et d'entrer en partage avec ses enfants, jamais personne n'a été justifié sans elle, et à moins d'avoir persévéré dans la foi jusqu'à la fin, aucun homme n'obtiendra la vie éternelle. Or pour que nous puissions satisfaire au devoir d'embrasser la foi véritable et d'y persévérer constamment, Dieu par son Fils unique a institué l'Eglise et il l'a revêtue de signes manifestes de son institution, afin qu'elle puisse être reconnue de tous comme la gardienne et la maîtresse de la parole révélée. Car c'est à l'Eglise catholique seule qu'appartiennent toutes ces notes si nombreuses et si frappantes par lesquelles Dieu a rendu évidente la crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus à cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente et de son inépuisable fécondité en toute espèce de biens, à cause de son unité catholique et de son invincible stabilité, l'Eglise est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, en même temps qu'un témoignage irréfragable de sa mission divine.

Il en résulte que, comme un étendard levé sous les yeux des nations (1), elle appelle à elle ceux qui n'ont pas encore cru et elle donne à ses enfants une assurance plus certaine que la foi qu'ils professent repose sur un très ferme fondement. A ce témoignage s'ajoute le secours efficace de la vertu d'en haut. Car par sa grâce le Seigneur très miséricordieux excite ceux qui sont dans l'erreur et les aide à parvenir à la connaissance de la vérité; il donne aussi sa grâce à ceux qu'il a fait passer des ténèbres dans son admirable lumière, pour les confirmer dans une persévérante fidé-

(1) Is. XI, 12.

fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur; *illi* enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi, aut in dubium fidem eandem revocandi. Quae cum ita sint, gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem *sortis sanctorum in lumine*, tantam ne negligamus salutem, sed aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum, teneamus *spei* nostrae confessionem indeclinabilem.

lité à cette lumière, n'abandonnant que ceux qui l'abandonnent. C'est pourquoi tout autre est la condition de ceux qui par le don céleste de la foi ont adhéré à la vérité catholique et de ceux qui conduits par des données tout humaines professent une fausse religion; car ceux qui ont reçu la foi par les enseignements de l'Eglise, ne peuvent jamais avoir aucune cause juste de changer cette foi ou de la révoquer en doute. C'est pourquoi rendant grâce à Dieu le Père, qui nous a faits dignes de partager le sort des saints dans la lumière, ne négligeons pas un si grand bonheur; mais les yeux fixés sur Jésus l'auteur et le consommateur de la foi, gardons le témoignage inébranlable de notre espérance.

Caput IV

De fide et ratione.

Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quocirca Apostolus, qui a gentibus Deum per ea, quae facta sunt, cognitum esse testatur, disserens tamen de gratia et veritate, quae per Jesum Christum facta est (1), pronuntiat: *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum hujus saeculi cognovit. Nobis autem revelavit*

Chapitre IV

De la foi et de la raison.

L'Eglise catholique s'est toujours accordée à admettre et elle tient qu'il y a deux ordres de connaissance distincts, non seulement par leur principe, mais encore par leur objet; par leur principe, parce que nous connaissons dans l'un, au moyen de la raison naturelle, dans l'autre, au moyen de la foi divine; par leur objet, parce que, outre les vérités auxquelles la raison naturelle peut atteindre, l'Eglise propose à notre foi des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus que par la révélation divine. C'est pourquoi l'Apôtre qui rend témoignage à la connaissance que les nations ont eue de Dieu, au moyen des choses créées, dit néanmoins en parlant de la grâce et de la vérité données par Jésus-Christ (1): *Nous prêchons la sagesse de Dieu renfermée dans son mystère, cette sagesse cachée que Dieu a prédestinée avant tous les siècles*

(1) Joan. I, 17.

deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei (1). Et ipse Unigenitus confitetur Patri, quia abscondit haec a sapientibus, et prudentibus, et revelavit ea parvulis (2).

pour notre gloire, qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue. Mais pour nous, Dieu nous l'a révélée par son Esprit; car cet Esprit pénètre tout, jusqu'aux secrets les plus profonds de Dieu (1). Et le Fils unique lui-même rend gloire à son Père, de ce qu'il a caché ces choses aux sages et aux prudents et les a révélées aux petits (2).

Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino; *per fidem enim ambulamus, et non per speciem* (3).

Lorsque la raison éclairée par la foi cherche avec soin, piété et modération, elle acquiert, il est vrai, par le don de Dieu, quelque intelligence très fructueuse des mystères, tant par l'analogie des choses qu'elle connait naturellement, que par la liaison des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme; cependant jamais elle n'est rendue capable de les pénétrer comme les vérités qui constituent son objet propre. En effet, par leur nature, les divins mystères dépassent tellement l'entendement créé, qu'après avoir été communiqués par la révélation et reçus par la foi, ils restent néanmoins couverts du voile de la foi elle-même et enveloppés comme d'une sorte de nuage, tant que nous restons éloignés de Dieu par cette vie mortelle; *car nous marchons dans le chemin de la foi et non dans celui de la vision* (3).

Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae

Mais, bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne saurait pourtant y avoir jamais de véritable désaccord entre la foi et la raison, attendu que le Dieu qui révèle les mystères et répand la foi en nous est le même qui a mis la raison dans l'esprit de l'homme et qu'il est impossible que Dieu se renie lui-même ou qu'une vérité soit jamais contraire à une autre vérité. L'apparence imaginaire d'une contradiction

(1) I. Cor. II, 7.10.
(2) Matth. XI, 25.
(3) II. Cor. V, 7.

intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus (1). Porro Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit, fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam, et *inanem fallaciam* (2). Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tamquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino.

semblable vient surtout ou bien de ce que les dogmes de la foi n'ont pas été compris et exposés conformément à la pensée de l'Eglise, ou bien de ce que des opinions fausses sont prises pour des conclusions de la raison. Nous déclarons donc que toute assertion contraire à une vérité crue par une foi éclairée est absolument fausse (1). Or l'Eglise qui, avec la charge apostolique d'enseigner, a reçu le commandement de garder le dépôt de la foi, tient aussi de Dieu, le droit et le devoir de proscrire la fausse science, afin que nul ne soit trompé par la philosophie et la vaine sophistique (2). C'est pourquoi tous les chrétiens fidèles ne sont pas seulement tenus de s'abstenir de défendre comme des conclusions légitimes de la science, ces opinions qu'on sait contraires à la doctrine de la foi, surtout lorsqu'elles ont été réprouvées par l'Eglise, ils sont encore absolument obligés de les regarder comme des erreurs qui se couvrent de l'apparence trompeuse de la vérité.

Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat. Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. Non enim commoda ab iis ad hominum vitam dimanantia aut ignorat aut despicit; fatetur imo, eas, quemadmodum

Non seulement la foi et la raison ne sauraient jamais être en désaccord l'une avec l'autre; mais elles se prêtent encore un aide mutuel; car la droite raison démontre les fondements de la foi, et éclairée de sa lumière, elle cultive la science des choses divines; tandis que la foi délivre et préserve la raison des erreurs et l'instruit de connaissances multiples. Bien loin donc de mettre obstacle à la culture des arts et des sciences humaines, l'Eglise la favorise et la fait progresser de plusieurs manières. Car elle n'ignore, ni ne méprise les avantages qui en résultent

(1) Conc. Lat. V. Bulla *Apostolici regiminis* [Hard. *Coll. Conc.* IX. 1719].
(2) Coloss. II, 8.

a Deo, scientiarum Domino, profectae sunt, ita si rite pertractentur, ad Deum, juvante ejus gratia, perducere. Nec sane ipsa vetat, ne hujusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo ; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae, ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent.

pour la vie d'ici-bas ; bien plus elle reconnaît que, venant de Dieu, le maître des sciences, ces sciences et ces arts conduisent de même à Dieu, avec l'aide de sa grâce, si on les cultive comme il convient. L'Eglise ne défend pas assurément que chacune de ces sciences se serve dans sa sphère de ses propres principes et de sa propre méthode ; mais en reconnaissant cette légitime liberté, elle veille attentivement à ce qu'elles n'adoptent point d'erreurs, qui les mettent en opposition avec la doctrine divine, et à ce qu'elles n'envahissent ni ne troublent ce qui est du domaine de la foi, après être sorties des limites de leur propre empire,

Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum. Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia : sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia (1).

En effet la doctrine de la foi révélée de Dieu n'a pas été proposée à l'esprit humain comme une découverte philosophique qu'il avait à perfectionner ; mais elle a été confiée à l'épouse du Christ comme un dépôt divin qu'elle devait garder fidèlement et déclarer infailliblement. C'est pourquoi on doit aussi conserver perpétuellement aux dogmes sacrés le sens fixé par une première déclaration de notre sainte Mère l'Eglise, et il n'est jamais permis de s'écarter de ce sens sous l'apparence et le prétexte d'une intelligence plus élevée. Qu'il y ait donc accroissement, qu'il y ait progrès large et intense dans l'intelligence, la science et la sagesse de chacun et de tous, de l'homme considéré individuellement et de l'Eglise tout entière, suivant le développement des âges et des siècles ; mais que ce soit exclusivement dans son genre, c'est-à-dire dans l'unité de dogme, de sens et de sentiment (1).

(1) Vinc. Lir. *Common.* n. 28 [23. Migne *P. L.*, L, 668].

CANONES.

III. *De fide.*

1. Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit; *anathema sit.*

2. Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur; anathema sit.

3. Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere; anathema sit.

4. Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari; anathema sit.

5. Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci; aut ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse; anathema sit.

6. Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiae magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veri-

CANONS.

III. *De la foi.*

1. Anathème à qui dirait que la raison humaine est indépendante de telle sorte que Dieu ne peut lui commander la foi.

2. Anathème à qui dirait que la foi divine ne se distingue pas de la science naturelle de Dieu et des choses morales, et par conséquent qu'il n'est pas besoin pour la foi divine qu'une vérité révélée soit crue à cause de l'autorité de Dieu qui révèle.

3. Anathème à qui dirait que la révélation divine ne peut être rendue croyable par des signes extérieurs, et par conséquent que les hommes ne doivent être amenés à la foi que par une expérience interne et personnelle ou par une inspiration privée.

4. Anathème à qui dirait qu'il n'y a point de miracles possibles, et que par conséquent tous les récits de miracles, même ceux de la sainte Ecriture, doivent être rejetés comme des fables et des mythes; ou bien que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude et qu'ils ne fournissent pas une preuve véritable de l'origine divine de la religion chrétienne.

5. Anathème à qui dirait que l'assentiment de la foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est produit nécessairement par des preuves de raison humaine; ou qu'il n'y a que pour la foi vivante qui opère par la charité, que la grâce de Dieu soit nécessaire.

6. Anathème à qui dirait que les fidèles sont dans la même condition que ceux qui ne sont pas encore parvenus à la foi seule véritable, de telle sorte que les catholiques peuvent avoir une juste cause de suspendre leur assentiment pour mettre en doute la foi qu'ils ont déjà reçue par les enseignements de l'Eglise, jusqu'à

tatis fidei suae absolverint ; anathema sit.

IV. *De fide et ratione.*

1. Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite exultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari ; anathema sit.

2. Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tanquam verae retineri neque ab Ecclesia proscribi possint ; anathema sit.

3. Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia ; anathema sit.

Itaque supremi pastoralis Nostri officii debitum exsequentes, omnes Christi fideles, maxime vero eos, qui praesunt vel docendi munere funguntur, per viscera Jesu Christi obtestamur, necnon ejusdem Dei et Salvatoris nostri auctoritate jubemus, ut ad hos errores a sancta Ecclesia arcendos et eliminandos, atque purissimae fidei lucem pandendam studium et operam conferant.

Quoniam vero satis non est haereticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur, qui ad illam plus minusve accedunt ; omnes officii monemus, servandi etiam Constitutiones et Decreta, quibus pravae ejusmodi opiniones, quae

ce qu'ils aient terminé la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi.

IV. *De la foi et de la raison.*

1. Anathème à qui dirait que la révélation divine ne renferme à proprement parler aucun mystère véritable, mais qu'une raison convenablement cultivée peut par ses principes naturels comprendre et démontrer tous les dogmes de la foi.

2. Anathème à qui dirait que les enseignements humains doivent être donnés avec une telle liberté que leurs assertions pourraient être maintenues comme vraies et ne sauraient être proscrites par l'Eglise, alors même qu'elles iraient contre la doctrine révélée.

3. Anathème à qui dirait qu'il peut se faire qu'eu égard au progrès de la science, on doive quelquefois attribuer aux dogmes proposés par l'Eglise un autre sens que celui qui a été et qui est compris par l'Eglise.

C'est pourquoi remplissant le devoir de notre suprême charge pastorale, nous conjurons par les entrailles de Jésus-Christ, tous les fidèles du Christ, et surtout ceux qui sont au-dessus des autres ou exercent les fonctions de l'enseignement, et par l'autorité de ce même Dieu et Sauveur, nous leur commandons d'apporter leurs efforts et leurs soins à écarter ces erreurs loin de la Sainte Eglise, à les en faire disparaître, et à répandre la lumière de la foi la plus pure.

Mais comme il ne suffit pas d'éviter la perversion de l'hérésie, si l'on ne fuit encore avec diligence, les erreurs qui s'en rapprochent plus ou moins ; nous les avertissons tous, du devoir de garder aussi les constitutions et les décrets par lesquels ces sor-

isthic diserte non enumerantur, ab hac Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt.

Datum (1) Romae in publica Sessione in Vaticana Basilica solemniter celebrata anno Incarnationis Dominicae millesimo octingentesimo septuagesimo, die vigesima quarta Aprilis.

Pontificatus Nostri anno vigesimo quarto.

Ita est.

Josephus,
Episcopus S. Hippolyti,
Secretarius concilii Vaticani.

tes d'opinions perverses qui ne sont pas mentionnées expressément ici, ont été proscrites et défendues par le Saint-Siège.

Donné (1) à Rome, à la session publique célébrée solennellement dans la Basilique Vaticane, l'an mil huit cent soixante et dix de l'Incarnation du Seigneur, le vingt-quatre avril.

L'an vingt-quatre de notre Pontificat,

Certifié conforme.

Joseph,
Evêque de S. Hippolyte,
Secrétaire du Concile du Vatican.

(1) Ce qui suit n'a pas été lu à la session du Concile.

CHAPITRE III

DE LA FOI.

Art. 93. — *Le chapitre III de la Constitution Dei Filius.*

Sommaire. — 547. Objet. — 548. Histoire. — 549. Plan du chapitre. — 550. Canons correspondants.

547. Le chapitre III de la constitution *Dei Filius* est intitulé *de la Foi, de Fide*, et a pour objet la vertu de foi. Il a été préparé par les deux premiers chapitres, qui traitent de deux vérités dont la connaissance est le préambule de la foi : Dieu créateur de toutes choses, *de Deo rerum omnium creatore* (ch. I), et la révélation, *de Revelatione* (ch. II). Il sera complété par le quatrième chapitre, qui expose les rapports de la foi et de la raison, *de Fide et ratione*. Ce chapitre III forme donc comme le cœur de la constitution *Dei Filius*, qui pour ce motif porte elle-même le titre de constitution *de Fide catholica*.

Les enseignements de ce chapitre étaient plus développés dans le *schema* de Constitution, dû à la commission prosynodale des théologiens. Ces enseignements étaient en effet étudiés dans quatre chapitres de ce *schema*. Ces chapitres étaient intitulés : le sixième, *de fidei divinæ distinctione a scientia humana*, le septième, *de necessitate motivorum credibilitatis*, le huitième, *de supernaturali virtute fidei et de libertate voluntatis in fidei assensu*, le neuvième, *de necessitate et supernaturali firmitate fidei* (1).

548. La première rédaction de notre chapitre actuel fut, comme nous l'avons dit, l'œuvre de Mgr Martin, évêque de Paderborn. La Députation de la Foi examina cette rédaction et la discuta dans quatre de ses sessions, la sixième, la septième, la huitième et la neuvième, tenues les 5, 6, 8 et 9 mars.

Mgr Martin modifia son premier texte, conformément aux votes de la Députation de la Foi. Après avoir été admise par la Députation, cette nouvelle rédaction fut discutée par le Concile dans la trente-septième et dans la trente-huitième congrégations générales, tenues le 30 et le 31 mars. Les Pères qui prirent part à cette discussion furent, le 30 mars : Messeigneurs Ballerini, patriarche d'Alexandrie,

(1) Document VI, tome I.

Vancsa, archevêque de Fogaras et de Stuhlweissenbourg, Rivet, évêque de Dijon, Gignoux, évêque de Beauvais, Cantimorri, évêque de Parme, Caixal, évêque d'Urgel, Ferré, évêque de Casal, Martinez, évêque de Saint-Christophe de la Havane, Magnasco, évêque *in partibus* de Bolina, le R. P. Jandel, maître général de l'ordre des Frères Prêcheurs, et Mgr Melchers, archevêque de Cologne ; le 31 mars : Messeigneurs Errington, archevêque *in partibus* de Trébizonde, Monzon y Martins, archevêque de Grenade, Maupas, archevêque de Zara, Dupanloup, évêque d'Orléans, Amat, évêque de Monterey, Dabert, évêque de Périgueux, Meurin, évêque *in partibus* d'Ascalon, vicaire apostolique de Bombay, Héfélé, évêque de Rottembourg, Gandolfi, évêque de Corneto, et Moreyra, évêque d'Ayacucho.

On proposa 122 amendements au chapitre et aux canons qui l'accompagnaient (1). Ces amendements furent distribués aux Pères le 22 avril, puis examinés, d'abord par la Députation de la Foi dans ses séances des 2, 3, 5, ensuite par tout le Concile dans les congrégations générales des 6, 7 et 8 avril. Le rapporteur de la Députation de la Foi dans ces congrégations générales, fut le rédacteur du *Schema*, Mgr Martin, évêque de Paderborn. Il exposa (2) aux Pères du Concile l'objet et le plan détaillé des six paragraphes du chapitre et des six canons qui y répondent. Nous ne pouvons mieux faire que de lui laisser la parole. Il est impossible de trouver une interprétation plus autorisée de notre chapitre.

549. « Avant d'aborder les amendements qui nous ont été proposés, dit-il, il ne me paraît pas inutile d'indiquer brièvement ce que la Députation de la Foi s'est proposé en rédigeant ce chapitre et quel est le lien qui en unit les parties et les paragraphes...

« La Députation de la Foi s'est donc proposé d'exposer dans ce troisième chapitre la doctrine catholique sur la foi ; non pas, il faut le bien remarquer, cette doctrine complète et tout entière, comme il faudrait le faire dans un traité de la foi ; mais cette doctrine réduite aux points que contredisent les erreurs modernes. Aussi avons-nous dû, pour ce motif, laisser de côté un grand nombre de questions, qui se rapportent à la foi et auraient pu être traitées.

« Voici maintenant le canevas de tout le chapitre et l'enchaînement logique de ses paragraphes.

« La première partie du premier paragraphe relie ce chapitre au chapitre précédent qui traitait de la révélation ; car cette partie affirme qu'à la révélation qui vient de Dieu doit répondre la foi qui vient de l'homme. Notre intention n'était donc point d'expliquer dans cette première partie du chapitre tous les motifs de la foi ; il nous suffisait d'y indiquer la racine ou la raison fonda-

(1) Document XIX.
(2) Document XX.

mentale de l'obligation de croire à Dieu qui révèle. Nous avons placé cette racine, ou raison fondamentale, en ce que Dieu est notre premier auteur, notre créateur, le suprême Seigneur de qui nous dépendons en entier avec toutes nos forces. Voilà donc l'objet de la première partie de ce premier paragraphe.

« La seconde partie du même paragraphe présente la véritable définition de la foi considérée en elle-même, et appuie cette définition sur l'autorité de saint Paul aux Hébreux. Comme nous le savons tous, la nature propre de la foi vient de son motif ou objet formel, qui est l'autorité de Dieu qui nous parle, motif qui distingue essentiellement la foi de la science naturelle. Cette définition de la foi écarte donc l'erreur capitale des rationalistes, qui rejettent la foi proprement dite, alors même qu'ils parlent de la foi. Ils rejettent, en effet, entièrement le motif de la foi considérée en elle-même, ils suppriment l'autorité de Dieu qui révèle, et, s'ils parlent de foi religieuse, ils appellent foi, une persuasion née de la science naturelle ou de l'évidence intrinsèque de la vérité. Ils suppriment donc en réalité la foi proprement dite, en supprimant le motif ou l'objet formel de la foi. Cette foi proprement dite, qui s'appuie sur l'autorité de Dieu, étant rejetée par les rationalistes comme contraire à la raison, le paragraphe second enseigne que c'est à bon droit et conformément à la raison que l'on croit à la parole de Dieu, parce que celle-ci est prouvée par des signes évidents de crédibilité.

« Le second paragraphe enseigne donc que c'est conformément à la raison, que l'on croit à la parole divine qui se présente avec des signes évidents de sa révélation. Ce second paragraphe écarte par conséquent une double erreur, d'une part l'erreur des rationalistes, et d'autre part l'erreur de ce faux piétisme, qui en appelle exclusivement à l'expérience interne, au témoignage intérieur du Saint-Esprit, ou à la certitude immédiate. Bien que les motifs de crédibilité soient évidents par eux-mêmes et que l'assentiment de la foi soit tout à fait conforme à la raison, la foi n'en est pas moins inspirée par la volonté, et elle demeure toujours un acte libre ; de telle sorte qu'il faut pour la foi, une grâce prévenante et adjuvante, et que la foi considérée en elle-même est un don de Dieu : déclaration qui écarte une erreur d'Hermès, sur laquelle je reviendrai plus tard.

« La nature et la vraie notion de la foi étant déterminées, le paragraphe quatrième fait connaître l'objet matériel de la foi, en déclarant qu'on doit croire tout ce que Dieu a révélé et que l'Eglise nous propose de croire ; car, Révérendissimes seigneurs, le motif de la foi, c'est-à-dire l'autorité de Dieu qui révèle, et notre obligation de croire s'étendent à toutes les vérités dont le magistère de l'Eglise nous manifeste clairement la révélation. Cet enseignement exclut l'erreur qui restreint l'objet de la foi, aux seuls articles qui sont

formellement définis, et tend à réduire en quelque sorte au *minimum* la somme des vérités à croire.

« Après l'explication de la nature de la foi et la détermination de son objet tant formel que matériel, vient, au paragraphe cinquième, la doctrine de la nécessité de la foi et de l'obligation pour l'homme de l'embrasser et d'y persévérer. Dans la seconde partie de ce cinquième paragraphe, on explique comment Dieu nous aide à remplir ce devoir de la foi, par l'Église qu'il a instituée ; car cette Église est comme une révélation concrète et divine, qui nous présente les motifs de crédibilité avec les vérités à croire.

« Suivant le sixième paragraphe, à cette grande manifestation de la révélation, se joint le secours de la grâce intérieure, qui excite les incrédules à croire et confirme les croyants dans la foi. Cet enseignement écarte une erreur capitale qui est très répandue ; c'est l'erreur qui attribue aux fidèles le droit de mettre la foi en doute et de suspendre leur assentiment, jusqu'à ce qu'ils se soient formé une persuasion scientifique de la vérité de la foi...

550. « Les canons appliquent expressément aux erreurs de notre temps la doctrine exposée dans le chapitre. Or, la première et principale de ces erreurs consiste à dire que la raison humaine est, si je puis ainsi parler, autonome, et qu'elle se suffit pleinement. C'est contre cette erreur qu'est dirigé le premier canon.

« Une autre erreur qui dérive de la première, consiste à n'admettre pour vrai que ce que la raison tire d'elle-même. Le second canon est dirigé contre cette erreur ; car il distingue entre la foi et la science humaine, et il statue que l'objet formel ou motif de la foi est l'autorité de Dieu qui révèle.

« Une autre erreur consiste à désespérer de la raison, à ne lui attribuer aucune valeur et à tout ramener, si je puis ainsi dire, à une sentimentalité vague. C'est contre cette erreur qu'est dirigé le troisième canon qui défend les droits de la raison dans la foi elle-même.

« La quatrième erreur nie la possibilité de démontrer le fait de la révélation, ou les miracles ; elle rejette donc la possibilité des miracles. Le quatrième canon est dirigé contre cette erreur.

« Le cinquième canon revendique la liberté de la foi, et cela contre Hermès, dont on rejette une double erreur. La première erreur d'Hermès, Révérendissimes Pères, c'était que la foi est produite par une démonstration scientifique, et par des arguments qui nécessitent l'assentiment, de telle sorte que l'acte de foi ne serait pas libre, mais nécessaire. Telle était la première erreur d'Hermès. De cette erreur en découlait une autre, c'est que la grâce intérieure de Dieu n'est pas requise pour la foi considérée en elle-même ; car si la foi n'est pas un acte libre, mais un acte nécessaire, il s'ensuit que la foi se produit sans le secours de la grâce divine. Cette double er-

reur d'Hermès est frappée par le cinquième canon, qui affirme d'abord la liberté de la foi et ensuite la nécessité de la grâce pour la foi.

« Enfin le sixième canon écarte une autre erreur du même Hermès, qui voulait que toute recherche théologique commençât par un doute, et même par un doute positif qui suspend véritablement l'adhésion à la religion et à la foi chrétiennes. Une erreur si énorme et si dangereuse devait être condamnée, et elle l'est par le sixième canon ».

PARAGRAPHE I. — Nature de la foi.

TRADUCTION. — Puisque l'homme dépend tout entier de Dieu, comme de son Créateur et Seigneur, et que la raison créée est complètement subordonnée à la Vérité incréée, lorsque Dieu révèle, nous sommes tenus de lui soumettre pleinement notre intelligence et notre volonté par la foi. Or, cette foi, qui est le commencement du salut de l'homme, l'Église catholique professe que c'est une vertu surnaturelle, par laquelle prévenus et aidés de la grâce de Dieu, nous croyons vraies les choses qu'il a révélées, non pas à cause de leur vérité intrinsèque perçue à la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle et qui ne saurait ni être trompé, ni tromper. La foi est en effet, au témoignage de l'apôtre (Hebr. XI, 1), la substance de ce que nous espérons et la conviction de ce que nous ne voyons pas.

Canon 1. Anathème à qui dirait que la raison humaine est indépendante de telle sorte que Dieu ne peut lui commander la foi.

Canon 2. Anathème à qui dirait que la foi divine ne se distingue pas de la science naturelle de Dieu et des choses morales, et par conséquent qu'il n'est pas besoin pour la foi divine qu'une vérité révélée soit crue à cause de l'autorité de Dieu qui révèle.

SOMMAIRE. — 551. Division.
ART. 94. — *Dépendance de la raison humaine vis-à-vis de Dieu.* — 552. Erreur condamnée par le canon 1. — 553. Principe affirmé au début du chapitre III. — 554. Comment toute créature dépend du Créateur. — 555. Comment la raison créée dépend de la vérité incréée. — 556. Conclusions.
ART. 95. — *Définition de la foi.* — 557. Éléments que le Concile du Vatican emprunte à celui de Trente, pour sa définition de la foi. — 558. Éléments qu'il ajoute. — 559. Explication sommaire de sa définition.
ART. 96. — *Le motif de la foi.* — 560. Pourquoi le Concile du Vatican a insisté sur le motif de la foi. — 561. Différence entre le motif de la foi et le fondement de la science. — 562. Preuve de cette différence par l'enseignement de saint Paul. — 563. Doctrine rationaliste condamnée par le canon 2. — 564. Théories théologiques inconciliables avec la déclaration de notre Concile. — 565. La révélation entre-t-elle dans le motif de la foi? — 566. Opinions sur la manière dont doit être connu le motif de la foi.

551. Comme Mgr Martin l'a exposé au Concile (549), le premier paragraphe de ce troisième chapitre commence par rappeler le fondement de notre obligation de croire à Dieu qui révèle. Il fait en-

suite connaître la nature de la foi, en insistant sur son motif. Le premier et le second canon correspondent à ce paragraphe. Ils condamnent les erreurs des rationalistes qui contestent que Dieu puisse nous imposer la foi, ou qui prétendent que la foi se confond avec la science, et qu'elle n'a pas pour motif l'autorité de Dieu.

Nous mettrons ces enseignements de notre Concile en lumière dans trois articles. Le premier s'occupera du fondement de notre obligation de croire et de la dépendance de la raison humaine vis-à-vis de Dieu. Le second étudiera la définition de la foi donnée par le Concile. Le troisième sera consacré au motif de la foi, sur lequel notre constitution a insisté à cause des erreurs qui se sont produites à ce sujet parmi les rationalistes.

Art. 94. — *Dépendance de la raison humaine vis-à-vis de Dieu.*

552. Quelle est l'erreur condamnée à ce sujet dans le premier canon du chapitre III? Quelle est la doctrine enseignée au début de ce chapitre (1)? Et sur quoi se fonde cette doctrine? Telles sont les trois questions que nous allons étudier brièvement.

L'erreur condamnée dans le premier canon (2) du chapitre III, consiste à dire que la raison humaine est indépendante, de telle sorte que Dieu ne peut lui commander la foi. Pour admettre que la raison humaine possède réellement cette indépendance, il faut supposer qu'il n'y a de vraies, que les choses que cette raison comprend par ses propres lumières. Or, comme le remarquaient les notes jointes au premier *Schema* de la constitution *de doctrina catholica* (3), aussi bien que Mgr Martin dans son rapport au Concile (4), c'est là le principe fondamental du rationalisme. En effet, s'il n'y avait de vrai que ce que nous comprenons, notre raison serait la règle suprême de toute vérité. Dieu ne pourrait donc rien nous révéler qui dépasse notre raison, ni rien imposer à notre foi. La révélation et la foi seraient impossibles. Telle est bien la conséquence, que les rationalistes tirent de l'indépendance absolue qu'ils attribuent à la raison humaine, et notre canon condamne cette conséquence aussi bien que le principe. L'anathème porté ici vise en effet ceux qui se fondent sur l'indépendance de la raison, pour prétendre que la foi ne saurait nous être commandée par Dieu ; et on y a

(1) Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatæ Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenemur (Constit. *Dei Filius*, ch. III).

(2) Si quis dixerit rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit ; anathema sit (*Ibid.*, can. I).

(3) Document VI, note 7, tom. I.

(4) Document XX, début du rapport VI.

maintenu ce mot *imperari*, parce qu'il marque bien la dépendance de notre esprit vis-à-vis de notre Créateur (1).

Le Concile a surtout voulu condamner le principe rationaliste de l'indépendance de la raison. C'est pourquoi les pères de la vénérable assemblée rejetèrent trois amendements (2), qui demandaient qu'on condamnât, non ceux qui disent que Dieu ne peut commander la foi, mais ceux qui soutiennent que l'homme n'est pas tenu de croire à la révélation.

Voici, en effet, le motif pour lequel Mgr Martin, rapporteur de la Députation de la Foi, fit rejeter ces trois amendements. « L'erreur à condamner, dit-il (3), ce n'est pas l'erreur qui consisterait à dire que, si Dieu révèle, la raison humaine a le droit de lui refuser sa soumission ; car ceux qui nient la possibilité ou le fait de la révélation, ne nient pas qu'il y aurait obligation de croire, si Dieu révélait. Ce n'est donc point là l'erreur qu'il faut viser dans notre canon. Mais l'erreur qu'il faut frapper ici, c'est celle qui attribue à la raison humaine une perfection, telle que cette raison pourrait tirer de son propre fonds toute vérité, et par conséquent que Dieu n'aurait aucun motif légitime de révéler et d'exiger notre foi », .

Ainsi, dans la pensée du Concile du Vatican, la doctrine de l'indépendance de la raison, condamnée par ce premier canon, est l'erreur fondamentale du rationalisme ; car de cette erreur découlent l'impossibilité de la révélation, aussi bien que l'impossibilité de la foi.

A cause de cette double conséquence, la Députation de la Foi hésita sur le lieu, où il convenait de placer ce passage de notre constitution. Il avait été mis d'abord dans le chapitre consacré à la révélation. C'est l'endroit que lui assignaient le *schema* de la commission prosynodale et le premier *schema* de Mgr Martin. Mais la Députation de la Foi estima qu'il serait mieux en tête du chapitre sur la foi, et c'est là qu'il se trouve dans la rédaction votée par le Concile.

553. Le début du chapitre III expose la doctrine de l'Eglise sur la question de la prétendue indépendance de la raison humaine. Or, cette doctrine est formulée dans un principe directement opposé à l'erreur fondamentale condamnée par le premier canon. Ce principe, c'est que nous devons soumettre notre esprit à la révélation, à cause de la dépendance de notre raison vis-à-vis de Dieu.

Voilà tout ce que le Concile a entendu exprimer en cet endroit.

« Cette première partie du premier paragraphe, dit Mgr Martin

(1) C'est cette considération que Mgr Gasser fit valoir, au nom de la Députation de la Foi, pour justifier le maintien de ce mot. Document XXIV, rapport sur la réserve 101.

(2) Document XIX. Amendements 95, 96 et 97.

(3) Document XX.

dans son rapport au Concile (1), n'avait pas pour but d'expliquer en détail tous les motifs de la foi ; mais seulement d'indiquer la racine ou la raison fondamentale de l'obligation de nous soumettre par la foi à la révélation divine ».

Aussi divers amendements, qui tendaient à ajouter d'autres points de doctrine à ce principe, ont-ils été écartés par les votes des congrégations générales.

Plusieurs pères (2) proposaient d'indiquer en commençant que la véracité et la sainteté de Dieu nous imposent de croire à sa parole ; mais le Concile s'y refusa pour s'en tenir au principe fondamental de l'obligation de soumettre notre esprit à Dieu (3).

D'autres pères (4) voulaient que dans le second membre de phrase, on indiquât comme fondement de cette obligation de croire, non pas la simple subordination naturelle de notre raison à la vérité divine, *subjecta sit*, mais l'obligation morale qui nous fait un devoir de nous soumettre à la raison divine, *subjecta esse debeat*. La Députation de la Foi rejeta cet amendement et le fit rejeter en congrégation générale.

« En effet, dit son rapporteur (5), il ne s'agit pas précisément en cet endroit du devoir qui résulte de notre dépendance et de notre subordination vis-à-vis de Dieu ; mais il y est question de cette dépendance naturelle et totale, en elle-même, et de la subordination naturelle d'où naît notre obligation de croire ».

Le Concile n'accéda pas non plus au vœu d'un père (6), qui demandait qu'au mot *obsequium*, qui marque la soumission d'une manière générale, on substituât, dans le principal membre de phrase, le mot *assensum* que signifie l'acte d'adhésion de l'esprit. Le rapporteur de la Députation de la Foi (7) fit, en effet, observer que le terme *obsequium* semblait mieux répondre au but du Concile, parce qu'il exprimait avec plus de précision, la subordination qu'on entendait affirmer.

Ainsi le début du chapitre III affirme la dépendance de la raison humaine vis-à-vis de Dieu qui révèle, comme le premier canon anathématise le principe rationaliste de l'indépendance absolue de cette même raison vis-à-vis de tout commandement qui serait fait par Dieu, de croire à sa parole.

554. Le motif fondamental de l'obligation où nous sommes de nous soumettre entièrement à la révélation divine par la foi, est pourtant

(1) *Ibid.*, début du premier rapport.
(2) Document XIX ; amendements 3 et 12.
(3) Document XX.
(4) Amendements 11 *a*, 11 *b* et 11 *c*.
(5) *Ibid.*
(6) Amendement 14.
(7) *Ibid.*

formulé par notre Concile avec quelque développement. Notre chapitre exprime, en effet, le fondement général et le fondement spécial de cette obligation. Le fondement général, c'est que l'homme dépend tout entier de Dieu comme de son Créateur et Seigneur, *quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino totus dependeat*; le fondement spécial, c'est que la raison créée est complètement subordonnée à la Vérité incréée, *et ratio creata increatæ Veritati penitus subjecta sit.*

Dans ces deux formules, notre création est indiquée comme la source de notre subordination. Du moment, en effet, que la nature et la raison humaines sont créées, c'est-à-dire produites de rien, tout l'être et toute la perfection qui sont en elles viennent du Créateur et n'existent que par lui.

La création est donc véritablement, pour toute créature, le principe d'une entière dépendance vis-à-vis du Créateur. C'est pour ce motif qu'à la demande d'un Père (1), le Concile choisit pour notre texte le mot *Creator*, au lieu du terme *supremus auctor*, que portait le *schema* qui lui avait été proposé (2).

555. Cependant la raison humaine ne paraît point dépendre de Dieu, comme le reste de la création. La raison humaine se démontre en effet par des principes évidents, la vérité des choses ; d'autre part, cette vérité est nécessaire et éternelle ; elle ne saurait point ne pas être. Il semble donc que, si l'homme dépend de Dieu par la partie matérielle de son être, il est indépendant dans son intelligence, car celle-ci possède en elle-même la lumière de la raison, elle n'a besoin d'aucune règle étrangère pour discerner infailliblement ce qui est vrai.

Le Concile est allé au devant de cette difficulté. Il ne s'est donc pas contenté de rappeler que l'homme dépend de Dieu comme de son Créateur. Il a ajouté que la raison créée est subordonnée à la Vérité incréée, *ratio creata increatæ Veritati penitus subjecta sit.* C'est qu'en effet, si la raison créée voit et comprend quelques vérités nécessaires et éternelles, elle n'est point pour cela indépendante. Prouvons-le.

On peut considérer la raison humaine du côté du sujet qui connaît par elle, ou bien du côté de l'objet qui est connu. Si on la considère dans le sujet qui connaît, sa dépendance vis-à-vis de Dieu est évidente. Ce sujet est, en effet, une créature. La raison ou l'intelligence dont il se sert, est une faculté qui a été tirée du néant, aussi bien que toutes les autres créatures.

Si on considère la raison dans ses rapports avec l'objet connu,

(1) Amendement 6.
(2) Document XX.

la subordination de cette raison n'est pas moins incontestable. Notre connaissance dépend, en effet, des vérités que nous connaissons. Notre intelligence n'est pas elle-même la vérité. Il s'en suit que cette intelligence n'est pas la règle du vrai ; mais qu'au contraire, c'est le vrai qui est sa règle, bien qu'elle trouve en elle-même des principes qui lui permettent de discerner ce qui est conforme à cette règle.

La raison humaine est en outre bornée. Cela résulte de ce qu'étant créée, elle n'est pas infinie. Mais l'expérience suffirait à nous le démontrer ; car nous rencontrons de toutes parts des mystères insondables, c'est-à-dire des vérités qui dépassent notre portée et qu'il nous est impossible de comprendre, ou de démontrer par nos propres lumières naturelles.

La raison créée n'est donc point la règle suprême de toute vérité, puisque les vérités qu'elle connaît sont sa règle et qu'il y a des vérités qu'elle ne saurait connaître par elle-même.

La règle suprême de toute vérité, c'est Dieu qui est appelé pour ce motif la Vérité incréée. Comme ce Dieu est nécessaire, infini et infiniment simple, il n'y a pas en lui, comme en nous, une faculté de connaître distincte de la Vérité connue. Il est lui-même et lui seul la Vérité connue, en même temps que l'Intelligence qui connaît. D'autre part, il n'est point pour Dieu de mystères : tout ce qui est vrai, lui est parfaitement connu. C'est pour cela qu'il est la Vérité par excellence. Pour le mieux marquer, notre Concile appelle Dieu ici, non pas la raison incréée (1), mais la Vérité incréée, *Veritati increatæ*, en écrivant le mot Vérité avec une majuscule (2). Ce Dieu, Vérité incréée, est la règle suprême de toute intelligence et de toute connaissance. Notre raison créée lui est donc entièrement subordonnée de sa nature.

556. Notre Concile a donc conclu à bon droit de cette subordination naturelle, que, si Dieu révèle, nous sommes tenus de lui soumettre pleinement notre intelligence et notre volonté par la foi, *plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenemur*, et que la raison humaine n'est pas indépendante de telle sorte que Dieu ne puisse lui commander la foi, *ita independentem esse ut fides ei a Deo imperari non possit.*

Il y a, en effet, des vérités que Dieu connaît et que nous ignorons. S'il nous les révèle, nous devons les croire ; car Dieu est la règle suprême de la vérité. Bien plus, comme notre intelligence

(1) Cette interprétation est celle de la Députation de la Foi dans son rapport sur ce texte. Le *schema* portait primitivement *rationi increatæ.* Document XX.

(2) C'est à la demande de la Députation de la Foi qu'on mit une majuscule à *Veritati*. Document XXVII, séance 27.

aura besoin de l'intervention de notre volonté pour donner son adhésion à ces vérités révélées qu'elle ne comprend point, notre volonté devra accorder ce concours à notre intelligence ; car toute notre personne est dans la dépendance de Dieu. Dieu peut, par conséquent, nous commander la foi.

S'il arrive que nous connaissions naturellement quelques-unes des vérités que Dieu nous aura révélées, cette révélation sera pour notre intelligence une nouvelle raison d'adhérer à ces vérités. Personne n'en disconviendra. Mais l'adhésion nouvelle que nous donnerons ainsi à ces vérités à la fois révélées et démontrées par la raison, cette adhésion constituera-t-elle un véritable acte de foi que Dieu peut nous commander ? C'est une question qui divise les théologiens et sur laquelle nous aurons occasion de revenir (1).

ART. 95. — *Définition de la foi.*

557. Après avoir proclamé l'obligation où nous sommes de soumettre notre intelligence à la révélation divine, la constitution *Dei Filius* donne la définition de la foi (2). Presque tous les éléments de cette définition ont été fournis par le chapitre VI (3) de la sixième session du Concile de Trente, où la foi est considérée comme une disposition des adultes à la justification. Le Concile de Trente disait en effet : « Ils (les adultes) sont disposés à la justification, quand, excités et aidés par la grâce divine et recevant la foi par l'enseignement, ils sont portés librement vers Dieu, et croient vraies les choses qu'il a révélées et promises. Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum *excitati divina gratia et adjuti*, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, *credentes vera esse quæ revelata* et promissa sunt ».

Ce texte renferme des traits, qui sont particuliers à l'acte de foi préparatoire à la justification des adultes, ou qui se rapportent aux préliminaires et aux caractères non essentiels de l'acte de foi. Ces traits n'ont pas été reproduits par le Concile du Vatican ; mais tout le reste, c'est-à-dire ce qui marque les éléments essentiels de tout acte de foi, se retrouve, presque avec les mêmes termes, dans notre constitution. Le Concile de Trente exprime l'action de la grâce en ces termes : *excitati divina gratia et adjuti* ; et le Concile du Vatican porte : *Dei aspirante et adjuvante gratia*. Le Concile de Trente mar-

(1) Ch. IV, § 1, art. 122.

(2) Hanc vero fidem, quæ humanæ salutis initium est Ecclesia catholica profitebur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.

(3) Voir Appendice VII.

que la nature et l'objet de l'acte de foi en ces termes : *credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt* ; et le Concile du Vatican porte : *ab eo revelata vera esse credimus* ; il ne laisse de côté que le mot *promissa* ; mais le Concile de Trente avait lieu d'ajouter ce mot, puisqu'il parlait de la foi qui justifie, et que cette foi doit tout particulièrement engendrer la confiance en Dieu, par la considération de ses promesses ; tandis que notre constitution n'avait point à le reproduire, puisqu'elle s'occupe de la foi en général. Le Concile du Vatican indique, d'ailleurs, que la foi qu'il définit ne diffère point de celle dont parlaient les Pères de Trente. Il fait remarquer, en effet, que cette foi est celle qui est le commencement de la justification de l'homme, *quæ humanæ salutis initium est*.

Il renouvelle ainsi les enseignements que le Concile de Trente avait opposés à la doctrine des protestants. Suivant les protestants, en effet, la justification se fait par la seule foi aux promesses de Dieu. Or, le Concile du Vatican répète, après celui de Trente, que la foi qui justifie, c'est la foi qui nous fait croire aux vérités révélées.

558. Aux éléments empruntés au Concile de Trente, le Concile du Vatican en a ajouté deux autres. Il dit d'abord que la foi est une *vertu* surnaturelle, *virtutem esse supernaturalem*. Il considère, en effet, la foi comme une habitude et une vertu, tandis que le Concile de Trente l'envisageait simplement comme un acte préparant la justification. Le Concile du Vatican dit ensuite que par la foi nous croyons à cause de l'infaillible autorité de Dieu qui révèle, et non à cause d'une connaissance naturelle de la vérité intrinsèque des choses crues, *non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui falli nec fallere potest*.

C'est là le motif, ou, comme disent les théologiens, l'objet formel de la foi. Le Concile de Trente qui n'entendait pas donner une définition de la foi, mais qui voulait seulement faire connaître le rôle de l'acte de foi dans la justification, n'avait pas cru nécessaire d'indiquer le motif de cette vertu. Mais le Concile du Vatican devait le faire connaître, puisqu'il voulait définir la foi, et que c'est par leur motif ou objet formel, que les vertus se distinguent essentiellement. Le Concile du Vatican devait même insister sur le motif de la foi. Son but, en effet, était d'empêcher la confusion que les rationalistes font entre la foi et la science. Or, ils font cette confusion, parce qu'ils attribuent à l'adhésion de la foi, le même motif qu'à l'adhésion de la science, savoir l'*évidence naturelle des choses*. Aussi, non content d'affirmer que le motif de la foi est l'autorité de Dieu qui révèle, *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*, le Concile ajoute expressément que ce n'est point l'évidence naturelle des

choses, *non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam.*

Pendant les délibérations du Concile, ce texte de notre constitution n'a été l'objet d'aucune discussion, pour le fond qui était admis de tous les pères. Le *schema* primitif a seulement subi quelques retouches de style.

559. La définition de la foi, ainsi donnée par notre Concile, est présentée comme une définition qui répond à ce que l'Église fait profession de croire au sujet de la foi, *Hanc fidem Ecclesia catholica profitetur esse....* Elle s'impose donc désormais aux théologiens. Aussi convient-il que nous l'expliquions rapidement.

1. La foi est une *vertu surnaturelle, virtutem esse supernaturalem.* La *vertu* est une disposition permanente de l'âme qui nous fait faire le bien. Il est donc clair que la foi est une vertu et c'est la doctrine unanime de toute la tradition. Cependant Cajetan et quelques autres théologiens (1) ont pensé que la foi morte, c'est-à-dire celle qui existe sans la charité, n'est pas une vertu dans le sens absolu de ce mot, parce qu'elle n'a pas la perfection qui la rend capable de produire des œuvres méritoires et parce que, suivant eux, la foi morte ne suppose aucun *habitus* dans la volonté (2). Mais il y a entre ces théologiens et nous une différence de langage, plutôt qu'une différence de doctrine, attendu qu'ils regardent la foi morte comme une véritable habitude, *habitus*, que la charité parfait dans la foi vivante.

Quoi qu'il en soit, le Concile du Vatican a consacré notre sentiment par sa manière de s'exprimer. Il fait en effet entendre clairement que la foi morte, aussi bien que la foi vivante, est une vertu, dans le sens absolu du mot ; car sa *définition s'applique à la foi morte, quæ salutis humanæ initium est,* aussi bien qu'à la foi vivante. Nous reviendrons au paragraphe III de ce chapitre sur les erreurs d'Hermés, au sujet de la foi morte, et sur le caractère surnaturel de la foi.

Une vertu *surnaturelle* est celle qui dépasse les exigences et les ressources de la nature. C'est donc une vertu qui ne peut être en nous, que par une infusion divine, et qui est une participation à la vie de Dieu. Telle est la vertu de foi. Ce n'est point, en effet, par nos efforts naturels que nous pouvons l'acquérir, mais par un don de Dieu. Lorsqu'elle est jointe à la charité et à la grâce sanctifiante, la foi découle en nous de la grâce sanctifiante, comme nos facultés découlent de notre nature.

(1) Nous croyons que c'est là aussi le sentiment de saint Thomas d'Aquin, et c'est en ce sens que nous comprenons ce que dit le saint docteur, *Sum. theol.*, 2, 2 æ, 94, a. 5. Mais ce n'est pas l'interprétation que ses disciples donnent de ce passage. Voir Billuart.

(2) Voir Suarez, *de Fide*, disp. VII, sect. 1, n. 8 et sect. 2, n. 2.

Lorsque nous perdons la grâce sanctifiante par un péché qui n'est pas formellement opposé à la foi, cette vertu reste en nous à l'état de foi morte, comme les fondations d'un édifice en ruines qui pourra être reconstruit. Enfin, lorsque nous tombons dans une hérésie formelle, la vertu de foi est détruite en notre âme.

2. C'est une vertu par laquelle, *aidés et prévenus de la grâce de Dieu, nous croyons vraies* les choses qu'il a révélées, *qua Dei aspirante et adjuvante gratia vera esse credimus.*

Voilà l'acte de foi. Il peut, à la faveur d'une grâce exceptionnelle, être produit même par ceux qui n'ont point la vertu de foi ; mais régulièrement et pour être produit facilement et dans la perfection, c'est de la vertu qu'il procède.

L'acte de foi nous fait croire à la vérité des choses révélées. *Vera esse credimus.* Pour qu'il y ait acte de foi, il faut donc une adhésion de notre esprit à la vérité de ce qui est cru, et une adhésion qui exclut le doute, c'est-à-dire une adhésion certaine.

Cet acte de foi est surnaturel. Il est donc produit avec le secours d'une grâce actuelle. Il faut même, pour l'acte de foi, comme pour tous les actes surnaturels, une grâce prévenante qui précède l'acte, et une grâce adjuvante qui l'accompagne, *Dei aspirante et adjuvante gratia.*

3. Nous croyons vraies *les choses que Dieu a révélées*, *ab eo revelata.* Voilà la matière, ou, pour parler le langage scolastique, l'objet matériel de l'acte de foi. La foi dont il s'agit ici est, en effet, la foi divine, c'est-à-dire celle qui est fondée sur l'autorité de Dieu qui révèle. Il n'y a donc que l'adhésion aux vérités révélées de Dieu qui soit un acte de foi ; et réciproquement toute vérité révélée de Dieu peut devenir la matière d'un acte de foi.

Mais ne faut-il ranger parmi les vérités révélées, que celles qui sont formellement révélées, ou bien peut-on y joindre les vérités virtuellement révélées ? C'est une question que notre Concile laisse discuter librement aux théologiens.

4. Nous croyons les choses révélées de Dieu, à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle et qui ne saurait ni être trompé, ni tromper, *propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.* Voilà le motif, ou, suivant le langage scolastique, l'objet formel de la foi. C'est par ce motif que la foi se distingue de toutes les autres espèces d'adhésions. Nous le montrerons dans l'article suivant.

Art. 96. — *Le motif de la foi.*

560. On appelle motif, ou objet formel, de la foi divine, la raison qui détermine notre intelligence à adhérer aux vérités que nous

croyons. C'est par ce motif que la foi se distingue de nos autres connaissances. C'est par ce motif aussi qu'elle se distingue des autres vertus surnaturelles. Il n'est donc pas étonnant qu'en définissant la foi, notre Concile ait insisté sur son motif (1).

Il était d'ailleurs naturellement amené à faire ressortir la différence qui la sépare de nos autres connaissances. Il se proposait en effet de combattre les erreurs des rationalistes ; or, les rationalistes n'admettent d'autres lumières que celles de leur raison. Ils rejettent donc la foi ; ou, s'ils l'admettent, ce n'est que de nom, et pour la faire rentrer dans la science. Voilà pourquoi, dans un de ses canons (2), notre Concile déclare que le motif de la foi diffère du fondement de la science et condamne le sentiment contraire.

561. Ce qui fait la science véritable et certaine d'une question, c'est l'intelligence de la vérité des solutions qu'on y donne.

A la lumière de sa raison, le savant se rend compte du comment et du pourquoi des choses, c'est-à-dire de leur vérité intrinsèque, et c'est à cause de cela qu'il les sait. Mais la foi diffère complètement de la science; elle ne procède point, comme elle, de l'intelligence du comment et du pourquoi des choses, *non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam*. Elle adhère aux vérités révélées, à cause de l'autorité de Dieu révélateur, qui ne peut se tromper, ni nous tromper, *propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest*. Voilà son motif. Au lieu de se fonder sur les lumières naturelles de l'esprit humain. elle se fonde donc sur la lumière éternelle de l'intelligence de Dieu, qui nous manifeste la vérité par la révélation. La foi fait croire à Dieu ; elle est un acte de confiance en Dieu ; un acte qui suppose nécessairement le témoignage et l'autorité de Dieu. Donc si l'on peut faire un acte de foi véritable à des vérités révélées que la raison se démontre, cet acte ne sera un acte de foi, qu'autant qu'on adhérera à ces vérités, non point à cause de leur évidence naturelle, mais à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle.

562. On pourrait fournir de nombreuses preuves que tel est bien le motif de la foi.

Le Concile en donne une seule. C'est l'enseignement de saint Paul, au onzième chapitre de l'Epître aux Hébreux. L'apôtre dit, en effet,

(1) Ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli, nec fallere potest. Est enim fides, testante Apostolo, sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. (Constitut. *Dei Filius*, cap. III).

(2) Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur ; anathema sit. (*Ibid.*, can. 2).

que la foi est la substance de ce que nous espérons et la conviction de ce que nous ne voyons pas, *fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*. Nous n'étudierons point ici ce passage de saint Paul, au commentaire duquel l'Apôtre a consacré lui-même tout le chapitre XI de son épître aux Hébreux. Contentons-nous d'indiquer comment, d'après ce verset, le motif de la foi diffère du fondement de la science. La science porte sur ce qu'on voit ou sur ce qu'on peut déduire de ce qu'on voit. Or saint Paul nous affirme que, tout en s'appuyant sur une base qui donne la certitude, la foi porte au contraire sur ce qu'on ne voit point, *argumentum non apparentium*. La première rédaction du *schema* s'en tenait à cette partie du texte de saint Paul, mais plusieurs pères (1) demandèrent qu'il fût cité intégralement. On ajouta donc la première partie: *sperandarum substantia rerum*, qui exprime aussi la même chose ; car ce que nous espérons, c'est ce que nous ne possédons pas : c'est un bonheur surnaturel et des moyens pour y arriver, que nous ne pouvons connaître que par révélation.

563. Après avoir exposé la doctrine de l'Eglise sur le motif de la foi, le Concile anathématise, et déclare par conséquent hérétiques, ceux qui, confondant la foi et la science, prétendent, par suite, que pour qu'il y ait foi divine, il n'est pas besoin qu'une vérité révélée soit crue sur l'autorité de Dieu qui révèle.

Une note (2) qui accompagnait le *schema* de la commission prosynodale fait connaître en ces termes les partisans de cette erreur.

« Les rationalistes, eux aussi, parlent de *foi religieuse* ; mais ils ne peuvent admettre aucune foi qui ait pour motif l'autorité de Dieu qui parle, puisqu'ils rejettent la parole de Dieu ou la révélation. C'est pourquoi, sous le *nom de foi*, ils n'entendent en général autre chose que la science naturelle de ce qui se rapporte à Dieu et à la religion. D'ailleurs cette foi religieuse dont ils ne conservent que le nom, ils la conçoivent de diverses façons, suivant leur théorie de la science.

« Les erreurs du rationalisme sur cette notion fondamentale de la foi ont pénétré dans le semi-rationalisme. Les semi-rationalistes nient que l'autorité de Dieu qui parle soit le motif formel de la foi qui fait les fidèles ; c'est-à-dire qu'ils ne placent pas l'essence propre de cette foi en ce que l'assentiment est donné à cause de l'autorité de Dieu qui parle. En effet, suivant leur doctrine, toute ferme persuasion sur Dieu et les choses divines constitue la foi proprement dite qui fait les fidèles ; cette foi existe alors même que le motif de l'assentiment ne serait pas l'autorité de Dieu, mais la vue

(1) Documents XIX et XX ; amendements 19, 23 et 24.
(2) Document VI, note 14, tome I.

de la liaison intrinsèque des idées. Ils disent même que, dans un sens très élevé, on doit, par exemple, appeler *foi,* la connaissance de l'existence de Dieu à laquelle on parvient par la considération de cet univers. »

Les semi-rationalistes que cette note vise sont surtout les Hermésiens. On y a joint, en effet, comme preuve *justificative*, les assertions suivantes d'Hermès : « Il est une crédulité trompeuse qui étant contraire aux jugements de la raison est répréhensible, même quand par accident elle rencontre la vérité. Si après avoir mis cette crédulité hors de cause, nous voulons définir la foi, il faudra dire que *la foi est en nous un état de certitude ou de persuasion, par rapport à la vérité de la chose connue, état auquel nous sommes amenés par l'assentiment nécessaire de la raison théorique ou par le consentement nécessaire de la raison pratique*. Cette foi rationnelle est la fin suprême de toute philosophie, l'unique règle véritable de l'homme ici-bas et la condition nécessaire pour son élévation. C'est pourquoi l'Apôtre des Gentils a dit : la foi est le fondement des choses que nous espérons et la preuve de ce que nous ne voyons pas (1). » « Si l'on regarde l'autorité comme l'unique motif de la foi et par conséquent comme son fondement, la fermeté intrinsèque de la foi est détruite par le fait même (2). »

Ces théories fondent la foi sur la raison et c'est pourquoi elles ne lui donnent pas pour motif l'autorité divine. Elles sont donc devenues des hérésies, en vertu du second canon du troisième chapitre de notre constitution, car ce canon anathématise précisément quiconque soutient ces deux assertions : 1° que la foi divine ne se distingue pas de la science naturelle de Dieu et des choses morales, et 2° que par conséquent il n'est pas besoin, pour la foi divine, qu'une vérité soit crue à cause de l'autorité de Dieu qui révèle.

Faudrait-il aussi regarder comme hérétiques, ceux qui rejetteraient l'une des deux assertions, tout en admettant l'autre ? Non ; car l'erreur condamnée ici est celle qui consiste à soutenir ces deux assertions, l'une à cause de l'autre, comme le faisaient les rationalistes et les semi-rationalistes dont il vient d'être question.

Par conséquent notre canon ne vise pas les fidéistes. Sans doute ils confondent la science avec la foi des vérités religieuses ; mais ils ne nient pas que la foi a pour motif l'autorité de Dieu ; ils prétendent, au contraire, donner ce motif pour base à la science elle-même.

Notre canon ne frappe pas non plus les théories théologiques qui font consister le motif de la foi dans un autre attribut que l'autorité

(1) Hermès, *Introd. philos. à la théologie*, p. 250.
(2) *Ibid.*, p. 265.

de Dieu révélateur ; car ces théories ne sont pas la conséquence d'une confusion entre la foi et la science.

564. Nous devons néanmoins nous arrêter un instant aux diverses théories des théologiens sur le motif de la foi ; car, bien que notre Concile ne s'en soit point occupé, il y a lieu d'examiner si ses enseignements n'ont pas donné une solution définitive à quelques anciennes controverses.

Guillaume de Paris (1249) mettait le motif de la foi, non dans la véracité de Dieu, mais dans le souverain domaine en vertu duquel il nous commande l'obéissance. Cette opinion est contraire à la constitution *Dei Filius*, elle doit donc désormais être rangée parmi les erreurs. Il en est de même du sentiment d'Auriol († 1332) qui plaçait le motif de la foi dans la vérité de l'essence divine. Il en est de même aussi d'autres sentiments qui le plaçaient exclusivement dans l'infaillibilité de la science de Dieu qui ne peut se tromper, ou bien dans la véracité de son témoignage qui ne peut nous tromper. Le Concile du Vatican présente en effet comme le motif de la foi, non pas le domaine de Dieu, non pas la réalité de son essence, non pas même son infaillible science considérée à l'exclusion de sa véracité, ou sa véracité considérée à l'exclusion de son infaillible science ; mais cette science infaillible et cette véracité unies ensemble dans le Dieu révélateur, de telle sorte qu'il ne peut ni être trompé, ni nous tromper, *propter auctoritatem Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest.*

565. La révélation est certainement une condition préréquise pour la foi ; puisque la foi ne peut porter que sur des vérités révélées de Dieu. Mais ce témoignage de Dieu, ce fait de la révélation entre-t-il dans le motif de la foi ou n'en est-il qu'une condition ? Les deux sentiments ont eu des partisans. Suarez et de Lugo, les deux théologiens qui ont le plus approfondi cette matière, estiment que la révélation constitue le motif de la foi, aussi bien que l'autorité de Dieu. Saint Liguori regarde au contraire comme préférable, l'opinion admise de son temps par les docteurs de Sorbonne, et suivant laquelle la révélation ne serait qu'une condition préréquise pour la foi. Le Concile du Vatican n'a point tranché la question. Il dit bien que le motif de la foi, c'est *l'autorité de Dieu révélateur, qui ne peut se tromper, ni nous tromper, propter auctoritatem Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest ;* mais sans se montrer, à notre avis, favorable à l'une ou à l'autre opinion. Quelques auteurs (1) ont cru que l'introduction du mot *revelantis* dans la formule qui exprime le motif de la foi, paraissait supposer que la révélation entre dans ce motif. Mais les partisans du sentiment con-

(1) Mazzella, *de virtutibus infusis*, n. 342.

traire pourraient répondre que la formule adoptée par le Concile ne met point la révélation sur le même pied que l'autorité de Dieu ; car elle ne porte point : *propter auctoritatem Dei et propter revelationem.* Il semble donc qu'aucune des deux opinions en présence ne peut se prévaloir des paroles de notre constitution.

566. A plus forte raison le Concile du Vatican a-t-il laissé subsister les opinions émises par les théologiens au sujet de la manière dont est connu le motif de la foi. Cette question est, on le sait, une des plus difficiles de toute la théologie. En effet le motif de toutes les vertus surnaturelles doit être connu par la révélation et cru par un acte de foi. Mais en est-il de même pour la foi elle-même ? Suarez le prétend. Il dit donc que le motif de la foi ne peut inspirer une foi véritable, qu'autant qu'il est connu par la révélation et cru par la foi. D'autres théologiens estiment au contraire qu'on ne saurait, sans cercle vicieux, adhérer par un acte de foi au motif même de la foi (1). Notre constitution n'a point touché à ces difficultés, qui ne rentraient en aucune manière dans le cadre de ses enseignements.

PARAGRAPHE II. — Les motifs de crédibilité.

TRADUCTION. — Néanmoins, afin que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, aux secours intérieurs du Saint-Esprit Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir des faits divins et surtout des miracles et des prophéties, qui en montrant abondamment la toute puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine, dont ils sont des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. C'est pourquoi soit Moïse et les prophètes, soit surtout le Christ Notre Seigneur lui-même ont fait de nombreux et très manifestes miracles et prophéties ; et nous lisons des apôtres : Etant partis, ils prêchèrent partout et le Seigneur coopérait à leur œuvre et il confirmait la parole par les miracles qui l'accompagnaient (Marc. XVI, 20). Il est aussi écrit : Nous possédons les oracles des prophètes dont la certitude est affermie, sur lesquels vous faites bien d'attacher vos regards comme sur une lampe qui brille dans un lieu ténébreux (II. Pet. I, 19).

Canon 3. Anathème à qui dirait que la révélation divine ne peut être rendue croyable par des signes extérieurs, et par conséquent que les hommes ne doivent être amenés à la foi que par une expérience interne et personnelle ou par une inspiration privée.

Canon 4. Anathème à qui dirait qu'il n'y a point de miracles possibles, et que par conséquent tous les récits de miracles, même ceux de la sainte Ecriture, doivent être rejetés comme des fables et des mythes ; ou bien que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude et qu'ils ne fournissent pas une preuve véritable de l'origine divine de la religion chrétienne.

(1) Voir plus loin, § 3, n. 606 et 607.

566. Après avoir déclaré quelle est la nature de la foi, le Concile du Vatican affirme l'existence et la valeur des motifs de crédibilité. Il s'arrête à cette question pour signaler et condamner, dans ses canons 3 et 4, les erreurs des rationalistes à ce sujet. Nous étudierons ses enseignements dans sept articles. Nous y mettrons en lumière les points qui offrent le plus d'importance et d'actualité. Après un premier article sur les motifs de crédibilité considérés en général, nous consacrerons les autres, aux motifs externes de crédibilité, à la notion et à la possibilité du miracle, aux miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, à la valeur des prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament, au Mythisme biblique et tout spécialement au mythisme appliqué au livre de la Genèse.

Art. 97. — *Les motifs de crédibilité de la foi chrétienne.*

567. Le *motif de la foi* divine, c'est l'autorité de Dieu révélateur qui ne peut ni tromper ni être trompé. C'est en effet, à cause de cette autorité, que la foi nous fait adhérer aux vérités révélées. Telle est, nous l'avons vu dans notre dernier article, la doctrine de l'Eglise catholique formulée au début du troisième chapitre de notre constitution.

Mais la raison humaine est-elle tenue d'accepter aveuglément et sans preuves, tout ce qui lui est présenté comme révélé de Dieu? Non ; autrement l'homme de foi serait livré sans défense aux illusions du fanatisme et aux impostures des faux prophètes.

Notre Concile (1) admet donc, ou plutôt il invoque ce principe incontestable que l'acte de foi n'est pas un assentiment aveugle, *nequaquam sit motus animæ cæcus*, et qu'il ne doit pas être en désaccord avec la raison, *ut fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset*. Pour qu'il en soit ainsi, il suffit, mais il faut que le fait de la révélation soit certain. Cela suffit ; car si le fait de la révélation est certain, la foi peut et doit se produire en toute confiance, puisque Dieu qui révèle ne peut se tromper, ni nous tromper. Cela est requis ; car si le fait de la révélation est douteux, l'assentiment donné aux assertions qui se prétendent révélées, sera également douteux : ce ne sera donc point un véritable acte de foi ; car il n'y a pas d'acte de foi sans une pleine certitude. Cette doctrine avait été affirmée, il y a deux siècles, par Innocent XI, lorsque, le 2 mars 1679, il condamna la proposition suivante : « L'assentiment de foi surnaturel et utile au salut, se concilie avec une connaissance simplement probable de la révélation, et même avec la crainte que Dieu n'ait point parlé (2) ». De nos jours, Pie IX avait de nouveau déclaré, dans son Encyclique du 9 novembre 1846, la nécessité de connaître avec certitude le fait de la révélation (3). Notre Concile est venu confirmer cet enseignement traditionnel.

(1) Ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata (Const. *Dei Filius*, ch. III).

Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere ; anathema sit (*ibid.*, can. 3).

(2) Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 1038. *Propositiones damnatæ sub Innocentio XI*, 2 mart. 1679, n° 21.

(3) Humanæ quidem ratio. ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret,

Que dit, en effet, la constitution *Dei Filius*? « Pour que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, Dieu nous a donné des preuves extérieures de la révélation. Ut fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus... externa jungi *revelationis suæ argumenta* ».

568. Lorsque ces preuves sont considérées dans leur rapport avec le fait de la révélation, elles sont appelées *notes* (1), parce qu'elles font discerner la vraie religion des fausses ; et les théologiens les distinguent en notes *intrinsèques* et en notes *extrinsèques*. Les notes *intrinsèques* sont celles, comme leur nom l'indique, qui se tirent du fond même de la religion : telles sont la beauté ou la sublimité de son dogme et de sa morale ; telle est encore la manière dont ce dogme et cette morale répondent aux aspirations et aux besoins de notre cœur et de notre intelligence. Les notes *extrinsèques* sont des signes qui démontrent la divinité de la religion, mais qui se trouvent en dehors des vérités qui constituent le fond de la religion. La principale de ces notes *extrinsèques*, est le *miracle*.

Lorsque les preuves du fait de la révélation sont considérées dans leur rapport avec l'acte de foi, elles prennent le nom de *motifs de crédibilité*, parce qu'elles établissent que les vérités révélées sont dignes d'être crues et qu'elles s'imposent à notre foi. Le mot *credibilis* exprime à tout le moins qu'une vérité *peut* être crue. parce qu'elle est révélée ; il exprime même, suivant plusieurs théologiens, qu'elle *doit* être crue, parce que Dieu nous oblige de croire tout ce qu'il nous révèle.

Notre Concile a employé ce mot sans se prononcer pour l'une ou l'autre signification. Il s'est contenté de définir que la révélation (2) peut être rendue croyable (3) par des signes extérieurs, *revelationem signis externis credibilem fieri non posse*.

Les signes ou motifs de *crédibilité* dont parle cette définition diffèrent absolument du *motif de la foi* qui est, nous l'avons vu dans notre dernier article, l'autorité de Dieu révélateur.

divinæ revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem, quemadmodum sapientissime docet Apostolus, *rationabile obsequium* exhibeat (Rom. XIII, 1). Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n° 1498.

(1) Notre constitution se sert de ce terme dans ce troisième chapitre, lorsqu'elle dit : Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suæque institutionis *manifestis notis* instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset *agnosci*.

(2) Dans ce canon *revelatio* signifie l'objet de la révélation ou les vérités révélées. C'est en effet sur ces vérités que porte la foi. Dans le passage correspondant du chapitre où il est dit *revelationis suæ argumenta*, le mot *revelatio* exprime plutôt le fait même de la révélation.

(3) Il dit encore dans le courant du troisième chapitre : Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quæ ad evidentem *fidei christianæ credibilitatem* tam multa et tam mira divinitus sunt disposita.

L'adhésion que déterminent les *motifs de crédibilité* n'est pas de même nature que l'adhésion qui est déterminée par le *motif de la foi*. Nous nous fondons sur les motifs de crédibilité pour admettre que la religion chrétienne, ou que telle vérité particulière est révélée et doit être crue comme telle. Ce n'est pas encore un acte de foi. Nous nous fondons sur le *motif de la foi*, pour croire que Dieu a parlé et que les choses qu'il a dites sont vraies.

Tout acte de foi suppose donc un jugement préalable, où l'intelligence humaine reconnait qu'elle peut et doit croire à telle vérité ; et une adhésion à cette vérité, qui constitue l'acte de foi et qui est déterminée par le motif de cette vertu.

569. On peut distinguer deux sortes de *motifs de crédibilité* : les uns *internes* que le croyant trouve au fond de son âme, les autres *externes* qui se présentent en dehors de lui. Cette distinction n'est pas la même que la distinction des notes *intrinsèques* et *extrinsèques* de la religion dont nous parlions plus haut ; car si les désignations se ressemblent, elles ne s'appliquent point au même objet. Les *notes* sont les preuves qui font discerner la véritable révélation : elles sont donc appelées *intrinsèques* ou *extrinsèques*, suivant qu'elles entrent ou non dans le fond même de cette révélation. Les *motifs de crédibilité* sont les mêmes preuves, mais considérées par rapport à l'acte de foi, que la révélation rend possible et impose à chacun de nous. Les motifs de crédibilité sont donc appelés *internes* ou *externes* par rapport à l'homme qui croit. Les preuves du fait de la révélation que le croyant trouve en lui-même sont donc appelés des *motifs internes* de crédibilité ; celles qu'il trouve en dehors de lui sont appelées des *motifs externes* de crédibilité. C'est en se plaçant à ce point de vue, que notre Concile parle de preuves de la révélation et de signes de crédibilité *externes*. Il oppose en effet ces preuves et ces signes, aux secours intérieurs du Saint-Esprit, « cum *internis* Spiritus Sancti auxiliis *externa* jungi argumenta », et à l'expérience interne et personnelle de chaque croyant : « si quis dixerit revelationem divinam *externis* signis credibilem fieri non posse, ideoque sola *interna* cujusque experientia... »

Art. 98. — *Les motifs externes de crédibilité.*

570. La nécessité de motifs de crédibilité pour la foi n'a été affirmée qu'en passant par les pères du Vatican : leurs enseignements portent directement sur la part qui revient aux motifs *externes* de crédibilité, dans la préparation de l'acte de foi.

Ils ne disent pas que des motifs de crédibilité purement *internes* ne suffisent jamais pour la foi ; car Dieu a le pouvoir de mettre surnaturellement au fond d'une âme, la preuve indubitable qu'il

est l'auteur de telle ou telle révélation. De même, en effet, qu'il a produit dans le monde extérieur des miracles qui sont des garants certains de la divinité de la doctrine chrétienne, de même peut-il éclairer directement notre intelligence par des illuminations dont l'origine divine sera manifeste. Ainsi a-t-il fait souvent pour ses prophètes et pour les hommes privilégiés, auxquels il communiquait immédiatement ses révélations.

Mais ces signes *internes* sont-ils donnés à tous les croyants de manière à rendre les signes *externes* inutiles? Serait-il vrai que les signes *externes* sont impuissants à manifester le fait de la révélation et l'obligation de la foi ? C'est la question sur laquelle notre Concile a cru devoir se prononcer.

571. C'est en effet une erreur fort répandue parmi les protestants, qu'il n'y a que des motifs *internes* de crédibilité. Cette erreur a été de nouveau mise en honneur de nos jours, par le plus grand théologien du protestantisme, Schleiermacher (1768-1834) ; elle a été développée par le vulgarisateur de ses doctrines, Twesten (1789-1877).

On sait que la tendance de la prétendue réforme est une tendance individualiste. C'est cette tendance qui a fait rejeter aux Luthériens et aux Calvinistes, la tradition et l'autorité de l'Eglise, pour n'admettre d'autre règle de foi, que l'Ecriture sainte, et attribuer à chaque croyant le droit de distinguer les textes inspirés et de les interpréter. Les anciens réformateurs prétendaient que le Saint-Esprit met dans l'Écriture ou dans l'intelligence de chaque fidèle, une lumière surnaturelle qui fait connaître la véritable parole de Dieu et sa véritable signification : « Il est nécessaire, disait Calvin (1). que le même Esprit qui a parlé par la bouche des prophètes, entre dans nos cœurs, et les touche au vif pour les persuader que les prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur était commandé d'en haut... Etant donc illuminés par la vertu d'iceluy, déjà nous ne croyons pas ou à notre jugement ou à celui des autres, que l'Ecriture est de Dieu ; mais par-dessus tout jugement humain, nous arrêtons indubitablement qu'elle nous a été donnée de la propre bouche de Dieu... Nous sentons là une expresse vertu de la divinité montrer sa vigueur, par laquelle nous sommes attirés et enflambés à obéir sciemment et volontairement ». A la lumière surnaturelle du Saint-Esprit admise par les protestants anciens, s'est substituée de nos jours comme *criterium* de la révélation, la lumière de la raison et des besoins religieux de l'âme.

Mais qu'on reconnaisse ou non une illumination surnaturelle des fidèles, du moment qu'on attribue à chaque individu une sorte de

(1) *Institution de la Religion chrétienne*, liv. I, ch. 7, n. 3 et 5.

sens intérieur pour discerner la parole de Dieu, il est logique de regarder comme inutiles et comme sans valeur pour la foi, les preuves de la révélation que nous tirons des miracles ou d'autres faits extérieurs. Aussi beaucoup de théologiens protestants ont-ils admis ce sentiment. « Nous renonçons absolument, dit Schleiermacher (1), à toute démonstration de la vérité ou de la nécessité de la religion chrétienne ; mais nous supposons qu'avant tout examen, chaque chrétien éprouve la certitude qu'aucune forme religieuse, autre que la forme chrétienne, ne répond pas aux aspirations de sa piété ». Le même théologien appelait les miracles et les prophéties, des ouvrages extérieurs à la religion, derrière lesquels les apologistes auraient tort de se laisser bloquer (2).

Les pères du Vatican connaissaient bien cette erreur ; car elle leur était signalée en ces termes dans une note jointe au premier *schema* distribué au Concile du Vatican (3). « Parmi les protestants, qui font profession d'admettre la révélation chrétienne, il en est un grand nombre qui rejettent les critères par lesquels se manifeste et se démontre le fait de la révélation, et qui en appellent exclusivement à *l'expérience interne*, au *sentiment religieux*, au *témoignage du Saint-Esprit*, ou à une *certitude immédiate de la foi*. Ils rejettent donc complètement la valeur ou la nécessité des motifs de crédibilité tirés des miracles, de l'accomplissement des prophéties etc. ; ou, s'ils ne les rejettent pas entièrement, ils ne les admettent que comme des secours qui viennent aider la foi et la supposent déjà... » Ils pensent, en effet, poursuivait la note en question, que pour une âme qui ne croit pas, les miracles sont des faits étranges et incompréhensibles et non des preuves de la vérité du christianisme.

C'est là l'erreur que le troisième canon de notre chapitre a condamnée, en anathématisant ceux qui disent que la révélation divine ne peut être rendue croyable par des signes extérieurs, et par conséquent que les hommes doivent être amenés à la foi uniquement par une expérience interne et personnelle ou par une inspiration privée.

Nos prochains articles montreront que les preuves extérieures du fait de la révélation sont, en effet, d'excellents motifs de crédibilité et que c'est sur ces motifs que doit s'appuyer l'adhésion de la plupart des chrétiens au fait de la révélation.

572. Notre constitution ajoute que les meilleures de ces preuves

(1 *Doctrine de la foi*, § 11, cité dans les notes jointes au premier *schema* de notre constitution. Document VI, note 16, tome I.

(2) *Lettres au docteur Lucke*, publiées en 1829 par les *Studien und Kritiken*. Voir Lichtemberger, *Dict. des Sciences religieuses*, art. Schleiermacher, t. XI, p. 515.

(3) Document VI, note 16, tome I.

extérieures sont les miracles et les prophéties, *facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias*. Cette importance accordée par le Concile aux miracles et aux prophéties, parmi les preuves de la religion chrétienne, ne contredit pas seulement la théorie protestante anathématisée dans le canon, elle atteint aussi une erreur fort voisine qui a été soutenue par les rationalistes du XVIII[e] et du XIX[e] siècles. Ces rationalistes prétendent qu'on ne saurait discerner la véritable religion, que par des notes intrinsèques, c'est-à-dire par sa conformité avec la raison. Ce système élimine donc de la religion, non seulement les miracles, mais encore les mystères. Nous en démontrerons plus loin la fausseté, en établissant la force probante des miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament et la vérité des mystères du christianisme.

Art. 99. — *Notion et possibilité du miracle* (1).

573. Le miracle tire son nom de l'admiration et de l'étonnement qu'il excite. « Deux conditions, dit saint Thomas (2), concourent à exciter l'étonnement : la première, c'est que la cause de ce qui nous étonne nous échappe ; la seconde, c'est que dans ce qui nous étonne, il y ait quelque chose qui semble devoir produire un effet contraire à celui qui se produit. C'est ainsi qu'un homme qui ignorerait la vertu de l'aimant, s'étonnerait de voir le fer s'élever vers l'aimant, quand son poids semblerait devoir le maintenir à terre ». Or, suivant le même docteur, pour qu'un fait soit véritablement un miracle, il faut que ces deux conditions s'y rencontrent au plus haut degré possible. Il faut, en premier lieu, que ce fait soit produit par Dieu même, c'est-à-dire par la cause qui dépasse le plus nos investigations et qui se rapproche le moins des autres causes qui sont dans le champ de notre expérience. Il faut, en second lieu, que ce fait soit un effet opposé à celui qui devrait se produire dans les circonstances, d'après les lois de la nature : par conséquent un effet inattendu, non seulement pour ceux qui ignorent les lois de la nature qui devraient s'accomplir, mais pour tous les hommes, pour toutes les créatures, et plus spécialement pour celles qui connaissent

(1) Ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata. Constit. *Dei Filius*, ch. III.

Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse ; aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari ; anathema sit. *Ibid.*, can. 4.

(2) *De Potentia*, q. 6 *de miraculis*, art. 2.

le mieux ces lois, puisqu'elles attendent avec plus d'assurance un effet contraire à celui qui se produit.

Pour qu'un fait soit un miracle, il ne suffit donc pas que Dieu même en soit l'auteur, il faut encore que ce fait se produise dans une créature, en qui les lois de la nature devraient produire un effet contraire. La création des âmes n'est donc pas un miracle, non plus que leur justification par la grâce ; car si ce sont des faits divins, ils ne sont contraires à aucun des effets que les causes naturelles devaient produire. Mais on doit appeler miracle, la résurrection d'un mort ; car la vie rendue à un cadavre inanimé est un effet de la toute-puissance divine, qui est tout le contraire de l'état de mort et de dissolution dans lequel les lois de la nature auraient dû maintenir le cadavre.

C'est conformément à cette doctrine de saint Thomas, qu'on peut définir le miracle : un fait produit par Dieu, en opposition avec les effets que nous savons devoir être produits par les causes naturelles en présence (1) ; ou encore : un fait produit exclusivement par la puissance divine, dans des choses où l'ordre de la nature devrait produire un effet opposé, ou produire le même effet d'une manière opposée (2).

574. La constitution *Dei Filius* n'a pas défini le miracle ; mais elle a indiqué quelques-uns des éléments qu'il suppose. Or il est intéressant pour nous, d'examiner si le sens donné au mot miracle par cette constitution, cadre complètement avec la notion proposée par saint Thomas d'Aquin.

Remarquons d'abord que le Concile suppose que tous les miracles remplissent la première condition que nous avons indiquée, c'est-à-dire qu'ils ont Dieu pour cause. Il range en effet les miracles parmi les faits divins, *facta divina*. Il n'admet donc pas une notion plus large du miracle, introduite par des apologistes modernes (3), et qui étend la qualification de *miraculeux*, aux faits qui dépassent les forces de l'homme et des créatures sensibles, par conséquent aux interventions des anges et des démons dans notre univers,

(1) Illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I p., q. 105, a. 7.

(2) Illa quæ sola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum, vel ad contrarium modum faciendi. S. Thomas, *de potentia*, q. 6 *de miraculis*, a. 2. Nous traduisons le mot *contrarium*, par *opposé* ; car les contraires dans le langage de l'École, sont les choses qui appartiennent à des espèces opposées, dans le même genre. Le fait miraculeux rentre dans le même genre et se produit dans la même matière que l'effet naturel ; mais il est d'une espèce différente, et c'est pour cela qu'il exclut l'effet naturel, ou qu'il lui est opposé.

(3) Le Grand, *Dissertatio de miraculis*, dans Migne, *Curs. comp. S. Scr.*, t. XXIII, col. 1117 ; Brugère, *de Vera Religione*, 2[e] édit., p. 10, qui cite encore comme admettant la même notion, La Hogue, *Tr. de vera Relig.* ; *Theolog. Pictav.* et *Theolog. Tolos.* (Vetus).

aussi bien qu'aux interventions de Dieu. Cette notion, imaginée dans le but d'échapper à la difficulté qu'on éprouve pour distinguer certains faits angéliques ou diaboliques des faits divins, ne résout point en effet cette difficulté. Elle a en outre l'inconvénient de donner au mot miracle une acception nouvelle ; car elle confond le *miraculeux* avec le *merveilleux* angélique et avec le *merveilleux* diabolique.

Notre Concile ne parle pas expressément de la seconde condition que nous avons exigée pour les miracles, savoir qu'ils soient des effets opposés à ceux que les causes naturelles en présence devaient produire. Mais il la suppose, lorsqu'il dit que les miracles sont des preuves *extérieures* et des *signes* très certains de la révélation, *externa revelationis suæ argumenta ; divinæ revelationis signa certissima.* Pour être en effet des preuves extérieures et des signes certains de la révélation, il faut que leur caractère divin soit incontestable ; or pour cela il ne suffit pas qu'ils soient produits par Dieu, il faut encore qu'ils se détachent, comme des faits manifestement divins, dans la trame des phénomènes naturels, qui seuls tombent sous notre expérience ordinaire ; et pour se détacher dans cette trame comme des faits divins, il est nécessaire qu'ils se substituent à d'autres faits qui auraient dû naturellement se produire, et qu'ils manifestent ainsi l'intervention de la toute-puissance de Dieu qui seule est supérieure à toutes les forces de la nature, *cum Dei omnipotentiam commonstrent.*

575. De là résultent deux autres conditions, que notre Concile semble regarder, comme se retrouvant dans tous les miracles qu'il a en vue, bien qu'elles ne se réalisent pas dans tous les miracles, si l'on donne une acception plus étendue à ce mot. La première de ces conditions, c'est que le miracle soit un moyen qui tend à manifester ce que Dieu veut révéler ; la seconde c'est que le miracle soit sensible, au moins sous un certain rapport.

Le miracle doit être un moyen, qui tend à manifester ce que Dieu veut révéler. Le Concile dit : *divinæ revelationis signa sunt certissima.* On le comprend du reste ; car le miracle ne saurait guère être en lui-même la fin que Dieu se propose. Il n'entre en effet, en tant que miracle, ni dans les fins d'ordre naturel, ni dans les fins d'ordre surnaturel. Il n'entre point dans les fins d'ordre naturel, puisqu'il ne découle point des lois de la nature et qu'il n'est point le fait des créatures. Il n'entre point non plus dans les fins d'ordre surnaturel, puisque le surnaturel proprement dit, ou la participation à la vie de Dieu par la grâce sanctifiante ici-bas et par la vision intuitive au ciel, s'ajoute à la nature, sans empêcher les effets que produit la nature laissée à ses lois. Le miracle est comme un pont jeté entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Par la matière dans laquelle il

s'opère et par le genre de faits auxquels il se rattache, il appartient à l'ordre naturel : une guérison miraculeuse produit la santé qui est naturelle, une résurrection produit la vie qui est naturelle ; mais par la cause à laquelle il faut l'attribuer, le miracle rentre dans l'ordre surnaturel ; car il a pour auteur Dieu intervenant dans le monde par une action qui n'est point le fait de sa providence naturelle et ne découle point de la création. C'est, comme parlent des théologiens, du *préternaturel* ; ce n'est pas du surnaturel *quant à la substance* du fait produit, mais du surnaturel quant à la *manière* dont il est produit, *supernaturale quoad modum*. Le miracle n'est donc point en lui-même la fin poursuivie par Dieu, puisque toutes les fins poursuivies par Dieu rentrent dans l'ordre naturel ou dans l'ordre surnaturel. C'est un moyen.

Par le contraste qu'il y a entre ce fait divin et les faits naturels dans la trame desquels le miracle s'intercale, il appelle notre attention, il devient aux mains de Dieu un signe pour nous manifester ce qu'il lui plaît, c'est-à-dire ce qu'il veut nous révéler, que ce soit une chose d'intérêt particulier, comme la sainteté d'un personnage ou une *révélation privée, ou que ce soit une chose d'intérêt général*, comme la révélation chrétienne. La sagesse de Dieu demande d'ailleurs que ce qu'il veut nous manifester par un miracle. nous apporte un bien supérieur aux effets naturels dont ce miracle a empêché la production.

Une autre condition du miracle qui se rattache à son caractère de signe reconnaissable pour tous, *signa omnium intelligentiæ accommodata*, c'est qu'il soit sensible sous quelque rapport. C'est pour cela que notre Concile appelle le miracle une preuve extérieure de la révélation, *externa argumenta*. Des preuves extérieures et des signes reconnaissables pour tous ne sont pas nécessairement sensibles en eux-mêmes; mais il faut qu'ils soient sensibles sous quelque rapport; car s'ils n'étaient sensibles d'aucune manière, ils ne pourraient être que des preuves intérieures et particulières à chaque individu en qui elles se trouveraient.

576. Les deux conditions que nous venons d'indiquer, comme devant se réaliser dans les miracles que le Concile du Vatican a en vue, savoir qu'ils soient des signes des volontés de Dieu et des signes sensibles au moins sous un certain rapport, ne se rencontreraient point dans tous les miracles, si l'on donnait strictement à ce mot l'acception que nous lui donnions en commençant d'après la doctrine de saint Thomas. Cette acception fait, en effet, rentrer dans les miracles, la transsubstantiation et l'incarnation (1). Or ce sont là des faits divins qui, par eux-mêmes, ne sont pas des signes de la volonté de Dieu et ne tombent pas sous nos sens.

(1) Saint Thomas, *de potentia*, q. 6 *de miraculis*, a. 2, ad. 2 et 9.

Le Concile restreint encore d'une autre manière l'extension donnée au mot *miracle*, dans les définitions qu'on a lues plus haut. Parmi les faits divins, il distingue en effet les miracles et les prophéties. Il laisse, par conséquent, entendre que les prophéties ne sont pas des miracles. Or cela suppose qu'il ne suit point ces définitions, et qu'il ne donne point comme elles le nom de miracles, à tous les faits produits par Dieu, en opposition avec les effets que devrait amener le cours de la nature. Le Concile du Vatican prend le terme de miracle dans une acception moins étendue. Il le réserve pour désigner exclusivement les faits divins et préternaturels qui appartiennent à l'ordre physique ou matériel, comme étaient la multiplication des pains, la guérison de l'aveugle-né et la résurrection de Lazare. En effet, si l'on comprend le miracle dans ce sens strict, on ne saurait donner ce nom, ni aux faits d'ordre intellectuel, comme sont les prophéties, ni aux faits d'ordre moral, comme est la constance des martyrs. Or nous venons de voir que le Concile du Vatican distingue les prophéties des miracles. Il n'appelle donc miracles que les faits divins et préternaturels, qui se produisent en opposition avec les lois de l'ordre physique et matériel. Cependant les pères de la vénérable assemblée n'ont pas voulu exclure pour cela le sens plus large du mot miracle. En effet, comme on proposait de définir dans le quatrième canon la possibilité des prophéties, en même temps que celle des miracles, le rapporteur de la Foi fit rejeter cet amendement pour diverses raisons, et en particulier parce que, dans un sens large, les prophéties sont aussi des miracles (1).

577. Néanmoins le mot *miracle* paraît devoir être entendu dans ce canon, au même sens que dans le chapitre correspondant. Ce canon ne définit donc rien que par rapport aux faits divins et préternaturels qui se produisent dans le monde corporel, bien qu'on puisse, par une déduction théologique, étendre aux prophéties ce qui y est affirmé.

Ce canon commence en ces termes : « Anathème à qui dirait qu'il n'y a point de miracles possibles, et que par conséquent tous les récits de miracles, même ceux de la sainte Écriture, doivent être rejetés comme des fables et des mythes ». On peut se demander si, pour tomber sous cet anathème, il faut non seulement nier la possibilité des miracles, mais encore rejeter tous les récits de miracles, comme des fables et des mythes. Les rationalistes qui affirment l'impossibilité des faits préternaturels, sans essayer d'expliquer les récits de miracles, ceux qui expliquent ces récits d'une manière naturelle, comme Eichhorn (+ 1827), Paulus (+ 1851) (2), et en particulier,

(1) Document XX ; amendement 107.
(2) Voir Vigouroux, *Les livres saints et la Critique rationaliste*, 1886, tome II, p. 371.

les auteurs qui prétendent en avoir trouvé la clef dans l'hypnotisme ou d'autres découvertes de la science moderne, ne seraient pas hérétiques, si cette seconde condition était requise pour encourir l'anathème porté ici. Dans le cas contraire, il suffirait de nier la possibilité des miracles pour tomber dans l'hérésie.

Le texte du canon paraît susceptible des deux interprétations ; l'interprétation qui n'appliquerait l'anathème qu'à ceux qui, après avoir rejeté la possibilité des miracles, traiteraient pour ce motif de fables et de mythes, tous les récits qu'on en a faits, semble plus conforme à la lettre ; l'interprétation qui étendrait l'anathème à tous ceux qui affirment l'impossibilité des miracles, semble plus conforme à l'esprit du texte.

Suivant la dernière interprétation, la possibilité des miracles serait une vérité de foi catholique : suivant la première, elle serait une vérité qui est proche de la foi catholique, *proxima fidei catholicæ*, en vertu de notre canon. Dans l'une et l'autre hypothèse, c'est un point qui s'impose à l'assentiment de tous les fidèles.

578. Cette possibilité résulte de la toute-puissance de Dieu et de l'étendue bornée des forces de la nature. A cause de sa toute-puissance, Dieu peut, en effet, réaliser directement et sans se servir des moyens naturels, tous les effets que les créatures sont capables de produire par leurs ressources naturelles ; il peut, par exemple, guérir en un instant une maladie qui n'aurait été guérie qu'en un mois, si elle avait suivi son cours. A cause de la même toute-puissance, il peut même faire ce qui dépasse toutes les forces de la nature, et par suite empêcher celles-ci de produire leurs effets naturels. C'est ainsi qu'il peut ressusciter un mort, et en lui rendant la vie, le soustraire à la corruption du tombeau. Or ces faits sont précisément des faits divins et préternaturels, de véritables miracles. Aussi la possibilité des miracles ne peut-elle être niée logiquement que par les athées qui ne reconnaissent pas l'existence de Dieu, ou par les panthéistes et les matérialistes, qui attribuent au monde et à ses lois une indépendance, une nécessité et une puissance infinie qui sont le propre de la divinité.

Les rationalistes spiritualistes ont opposé, il est vrai, à la possibilité du miracle, des objections tirées de l'immutabilité et de la sagesse de Dieu. Mais ces objections tombent d'elles-mêmes, si l'on considère que Dieu a voulu de toute éternité les miracles qui s'accomplissent dans le temps et que ces miracles entrent dans les plans de sa providence infiniment sage, puisqu'ils sont des moyens dont il se sert pour manifester aux hommes ses volontés.

Art. 100. — *Les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament.*

579. Parmi les nombreux miracles opérés par Dieu, le troisième chapitre (1) de la constitution *Dei Filius* s'occupe spécialement de ceux qui sont racontés dans la sainte Ecriture, et qui démontrent l'origine divine de la religion chrétienne. Le quatrième canon (2) condamne comme hérétiques ceux qui rejettent la réalité de ces miracles, la possibilité de les discerner ou leur force probante. Le chapitre complète cette triple définition ; il ajoute même que la démonstration par les miracles est appropriée à l'intelligence de tous. Parcourons successivement ces divers points.

580. C'est d'une façon indirecte que notre canon définit la réalité des miracles de l'Ecriture. Il condamne, en effet, comme hérétiques ceux qui se fonderaient sur une prétendue impossibilité des miracles, pour soutenir que tous les récits de faits miraculeux, même ceux de la sainte Ecriture, doivent être relégués au nombre des fables et des mythes. Mais, en rangeant cette allégation parmi les hérésies, il met par suite au nombre des dogmes de foi catholique, l'affirmation que ces récits ne sont ni des fables, ni des mythes, en d'autres termes l'affirmation que ces récits sont véridiques et que les miracles en question sont réels.

En vertu du symbole des apôtres, la réalité du miracle de la résurrection de Jésus-Christ et de son ascension était déjà au catalogue des vérités de foi catholique. Mais notre canon ne se prononce sur aucun récit particulier. Il se contente de frapper les rationalistes qui nient la possibilité des miracles et les traitent tous de fables et de mythes, même ceux qui sont racontés dans la Bible. Il définit donc, en général, qu'il y a dans la Bible des récits véridiques de miracles. Voilà ce qui est de foi. Ce canon laisse néanmoins entendre qu'il y a d'autres miracles réels que ceux que la Bible rapporte. « Notre canon, dit le rapporteur de la Députation de la Foi, à propos d'un amendement qui demandait qu'il fût fait mention des miracles approuvés par l'Eglise, notre canon ne s'occupe que du fait primitif de la révélation, mais le mot *etiam* qui s'y trouve, montre bien que nous n'excluons pas les miracles qui se font dans l'E-

(1) Quare tum Moyses et Prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt ; et de Apostolis legimus : *Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis* (Marc. XVI, 20), Constit. *Dei Filius*, ch. III.

(2) Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse ; aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari ; anathema sit. *Ibid.*, can. 4.

glise (1) ». Il est clair du reste que le Concile admettait la véracité de toute la Bible ; mais sans vouloir fixer l'interprétation de tous les récits bibliques, il s'est contenté de définir qu'il y a, dans les faits racontés par la sainte Ecriture, de véritables miracles, et n'en a indiqué aucun en particulier. Il laisse donc aux exégètes une grande latitude. Mais les enseignements du chapitre sont un peu plus précis. Ils affirment en effet que des miracles nombreux et in*contestables ont été opérés soit par Moïse et les prophètes, soit par* Jésus-Christ et ses apôtres. Les prophètes qui sont ici mentionnés sont ceux qui ont vécu après Moïse et non les patriarches qui ont vécu avant lui. Il en résulte que notre constitution ne dit rien des miracles qui ont été faits en faveur de la religion primitive, et qui sont rapportés dans la Genèse.

581. De ce que le Concile se contente d'affirmer d'une manière générale la réalité et le caractère préternaturel d'un grand nombre de faits racontés dans l'Ecriture, il ne faut pas conclure qu'il n'est jamais possible de discerner ceux de ces faits qui sont miraculeux. Notre canon condamne tout au contraire comme hérétique, quiconque prétendrait que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude. Il est même ajouté dans le chapitre qu'on peut discerner très facilement le caractère miraculeux d'un grand nombre, *multa et manifestissima*, des prodiges opérés, soit par Moïse et les prophètes, soit par Jésus-Christ et ses apôtres.

Il faut pour cela qu'on puisse reconnaître avec certitude : 1° que ces prodiges dépassent les forces naturelles de l'homme et du monde matériel ; 2° qu'ils doivent être attribués à Dieu et non aux anges ou aux démons. Nous avons vu, en effet, que le miracle est un fait qui a Dieu même pour auteur. C'est surtout la première constatation que les rationalistes contemporains déclarent impossible. Se prévalant des découvertes récentes de la science, ils se persuadent qu'on arrivera un jour à trouver des causes naturelles aux faits qui nous semblent aujourd'hui inexplicables et au-dessus des forces de la nature. Suivant eux, tant qu'il y aura des lois qui resteront ignorées, nous serons en droit de penser que ce sont ces lois, qui sont intervenues pour produire tous les faits qui semblent au-dessus des forces de la nature, et nous ne pourrons regarder aucun miracle comme certain. Les apologistes ont depuis longtemps répondu à cette difficulté. Pour savoir l'effet qui doit se produire dans des circonstances données, il n'est pas besoin, disent-ils, de connaître toutes les lois de la nature ; il n'est pas même besoin d'en connaître un grand nombre. Il suffit de savoir l'effet qui se produit toujours dans les circonstances où l'on est, et de constater que, les circons-

(1) Document XX ; amendement 108.

tances étant absolument les mêmes, cet effet ne se produit pas, mais qu'un phénomène tout opposé s'y est substitué et l'empêche de se produire. Pour qu'une loi inconnue produisît le phénomène en question, il faudrait en effet qu'il fût intervenu un nouvel agent de la nature ou que les agents en présence eussent été placés dans des conditions nouvelles ; car une loi nouvelle n'intervient que dans des conditions nouvelles, et les mêmes agents placés dans les mêmes conditions produisent toujours les mêmes effets. Si donc un phénomène tout opposé se trouve produit, lorsque les mêmes agents sont en présence dans les mêmes circonstances, il faut admettre que ce phénomène n'est point dû à des causes naturelles, mais à une cause supérieure. Il est des cas, comme ceux d'une résurrection, de certaines guérisons subites ou de la multiplication d'une substance, où cette constatation sera fort facile. Il en est d'autres où elle sera moins aisée ; il en est d'autres enfin où elle sera impossible. Mais parmi les faits rapportés par l'Écriture, il en est un grand nombre qui dépassent manifestement les forces physiques et les forces humaines, ainsi que l'affirme notre Concile.

Il est en outre impossible de le contester, du moment qu'ils ne sont pas dus à des causes matérielles ou humaines, tous ces faits bibliques ont Dieu même pour auteur. Ils forment en effet comme un faisceau inséparable ; car il est clair que c'est la même puissance, qui était aux mains de Moïse, des prophètes, de Jésus-Christ et des apôtres. Cette puissance n'était pas diabolique et menteuse, puisqu'elle a fait régner sur la terre la vérité, la saine morale et le Dieu véritable. Elle ne pouvait donc être que la puissance de Dieu, ou celle des bons anges.

Mais elle se donne comme la vertu de Dieu et elle dépasse souvent la puissance des anges. C'est donc Dieu même qui agissait, soit dans la personne de son Fils Jésus-Christ, soit par le ministère de Moïse, des prophètes et des apôtres. Les œuvres surhumaines qu'ils ont accomplies étaient donc manifestement des œuvres divines et par conséquent des miracles.

582. Ces miracles prouvent bien l'origine divine, c'est-à-dire la révélation de la religion chrétienne. Notre canon l'a défini. C'est donc une vérité de foi catholique. Notre chapitre nous fait connaître d'où vient cette force probante. Elle vient : 1° de ce que les miracles sont des *signes* de la *révélation*, *divinæ revelationis sunt signa*, et 2° de ce que ce sont les signes produits par la toute-puissance divine, *cum Dei omnipotentiam luculenter commonstrent.*

Ce sont des signes de la révélation. Nous avons vu que le motif de notre foi aux vérités révélées n'est pas leur évidence intrinsèque, mais l'autorité de Dieu révélateur, et que le fait de la révélation doit être établi par des preuves. Mais comme ces preuves ne sont point

tirées de l'évidence des vérités révélées, elles doivent consister en témoignages qui nous affirment le fait de la révélation. Les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament ont-ils ce caractère? Oui; car, étant admis qu'ils sont de Dieu, ils tendent manifestement à donner l'assurance que c'est Dieu qui est l'auteur de la religion mosaïque et de la religion chrétienne, *divinæ revelationis sunt signa.*

Cependant pour être des témoignages probants, il fallait et il suffisait que ces témoignages fussent des témoignages de Dieu même. Cela était nécessaire; en effet si Dieu voulait nous donner une révélation, il devait aussi lui-même rendre témoignage à sa parole; une créature, même d'ordre supérieur, ne pouvait connaître l'origine divine de cette révélation que sur le témoignage de Dieu. Cela suffisait: car Dieu étant infiniment véridique, son témoignage mérite la plus entière confiance. Or les miracles sont des témoignages divins. Ils viennent, en effet, de Dieu; car ils ont été produits par son intervention toute puissante, *cum Dei omnipotentiam luculenter commonstrent.*

Certains rationalistes nous objectent qu'une grande force n'est pas toujours unie à une grande véracité, qu'en conséquence les miracles qui supposent une grande puissance en leur auteur, ne prouvent point pour cela la vérité de la révélation. Ils ne prennent pas garde que la puissance déployée dans les miracles ne nous garantit directement qu'une chose, c'est qu'ils ont Dieu pour cause. Ce n'est pas, en effet, par les miracles que nous connaissons l'infinie véracité de Dieu. Les miracles ne sont que la signature qu'il appose au bas de la révélation; or une signature n'est par elle-même qu'un signe qui montre de qui émane le document qu'elle accompagne; mais elle ne démontre pas, par elle-même, que le signataire mérite créance. Ainsi en est-il des miracles. Ils sont des motifs de crédibilité, c'est-à-dire des preuves de la divinité du fait de la révélation; mais ils ne sont pas le motif de la foi; ce motif, c'est l'autorité de Dieu qui révèle et qui, nous le savons par ailleurs, ne peut ni se tromper, ni nous tromper.

583. D'après notre chapitre, les miracles ne sont pas seulement des signes très certains de la révélation; ils sont encore des signes appropriés à l'intelligence de tous, *omnium intelligentiæ accommodata.*

Cela ne veut pas dire que ces miracles sont manifestés à tous les hommes. « Dans ce passage, dit le rapporteur de la Députation de la Foi (1), il n'est pas question des diverses personnes qui font l'acte de foi, mais il s'agit de la foi considérée en elle-même, et c'est

(1) Document XX; amendement 30.

de la foi considérée en elle-même qu'on a le droit de dire ce que porte notre texte, savoir qu'elle est conforme à la raison. » En déclarant que les miracles sont des signes de la révélation, appropriés à l'intelligence de tous, notre constitution affirme donc que tout homme doué de raison qui connaîtrait suffisamment les miracles, pourrait arriver à la certitude qu'ils sont des faits divins et qu'ils prouvent la divinité de la religion chrétienne.

Aucune preuve n'est, en effet, mieux à la portée de tous. Ce qui est au-dessus de la portée d'un grand nombre d'intelligences, ce sont les considérations complexes, les longues déductions, les abstractions profondes ; ce serait par exemple un examen du fond *même des vérités révélées, qui touchent à tant de problèmes et renferment* tant de mystères. Mais les esprits les plus bornés sont ouverts aux preuves fournies par des faits simples et frappants, aux inductions fondées sur un petit nombre d'éléments, aux témoignages positifs. Or ce sont là les conditions de la démonstration du christianisme par les miracles. Un miracle est, en effet, un fait extrêmement simple : c'est une guérison, une résurrection. Il frappe aussi l'attention à cause de son caractère extraordinaire et merveilleux. D'autre part la preuve de la divinité des miracles est basée sur une *induction aussi facile que celles que les enfants font à chaque ins*tant pour se diriger dans leurs actes. Il n'est personne qui, avec un peu d'expérience et en s'entourant de quelques renseignements, ne puisse savoir que les morts ne ressuscitent pas, que certaines maladies ne se guérissent pas instantanément. En présence d'une résurrection, de la guérison subite d'une maladie incurable, tout homme qui a une certaine connaissance de Dieu se dira donc : Voilà un fait qui suppose l'intervention du Maître de la nature. Le doigt de Dieu est là.

Il reconnaîtra non moins aisément que ces faits divins rendent témoignage à la vérité de la révélation. Il comprendra qu'il doit se fier sans aucune crainte à un témoignage qui vient de Dieu même. Il n'est donc point d'intelligence humaine, si bornée soit-elle, à laquelle la preuve par les miracles ne soit appropriée.

Cette preuve a d'ailleurs une valeur absolue ; elle est propre à convaincre les esprits les plus puissants et les mieux instruits.

Sans doute les théologiens ne s'accordent pas sur la question de savoir si la foi des croyants est toujours fondée sur des motifs de crédibilité d'une valeur et d'une certitude absolues (690) ; mais ce n'est point parce que le christianisme n'a pas de preuves absolument certaines qui soient à la portée de tous ; c'est parce qu'il est des ignorants qui croient et qui néanmoins ne paraissent pas avoir été suffisamment instruits des preuves aussi simples qu'incontestables,

que le christianisme possède dans les miracles et les prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament.

ART. 101. — *Valeur des prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament.*

584. Les prophéties doivent être mises au nombre des miracles, si l'on appelle miracles tous les faits préternaturels qui ont Dieu pour auteur. Elles diffèrent, au contraire, des miracles, si, avec notre Concile (576), on réserve ce nom aux faits préternaturels et divins de l'ordre physique. Mais alors même qu'on entend les miracles dans ce sens restreint, on doit reconnaître qu'il y a entre les miracles et les prophéties, beaucoup plus de ressemblances que de différences ; car ce sont deux espèces de faits qui appartiennent au même genre. Aussi, tout en signalant des traits particuliers aux miracles et aux prophéties, la constitution *Dei Filius* (1) les a-t-elle réunis, dans les enseignements qu'elle nous donne sur leur nature, leur force probante et leur réalité. Nous avons déjà étudié ces enseignements par rapport aux miracles ; nous les étudierons dans cet article par rapport aux prophéties.

585. Le mot *prophétie* a dans l'Ecriture et dans les auteurs ecclésiastiques des sens plus nombreux encore que le mot *miracle*. Il est inutile que nous passions ces sens en revue. Contentons-nous de déterminer ce que notre Concile entend par prophétie. Il est d'abord clair qu'il place les prophéties dans le même genre de choses que les miracles. Il les range comme eux, parmi les preuves extérieures de la révélation, *externa divinæ revelationis argumenta*, et parmi les faits divins, *facta divina*. Les prophéties qu'il a en vue sont par conséquent des *faits*, qui sont *préternaturels*, qui ont *Dieu* pour auteur et qui sont sensibles en quelque manière (574).

Mais qu'est-ce qui distingue les prophéties des miracles? C'est que les prophéties ne sont pas, comme les miracles, des faits de l'ordre matériel, mais des faits de l'ordre intellectuel. La prophétie, quelque acception qu'on lui ait donnée, a en effet toujours été ran-

(1) Ut nihilominus fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ cum Dei omnipotentiam et infinitiam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata. Quare tum Moyses et prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt ; et de apostolis legimus : *Illi autem profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis* (Marc. XVI, 20). Et rursum scriptum est : *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco* (II Petr. I. 19). Constit. *Dei Filius*, ch. III.

gée parmi les phénomènes intellectuels, et notre Concile nous dit qu'elle manifeste l'infinie science de Dieu, par différence avec les miracles qui manifestent sa toute-puissance, *cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent.* Les quatre caractères de *faits, préternaturels, divins et sensibles,* qui sont communs au miracle et à la prophétie se réalisent donc pour la prophétie dans l'ordre intellectuel. Voici de quelle manière.

La prophétie est un *fait* de l'ordre intellectuel. Sans doute on appelle quelquefois prophétie, la *vérité* qui est prophétisée ; mais notre Concile nomme prophétie, la manifestation qui nous est faite de cette vérité. Or cette manifestation est toujours un fait, qui se passe à une date donnée et en un lieu déterminé.

Cette manifestation, pour être une prophétie, doit être *préternaturelle et divine.* La vérité manifestée doit donc venir de Dieu même d'une manière préternaturelle, c'est-à-dire qu'elle doit être *révélée* ; car la révélation est la manifestation que Dieu fait surnaturellement aux hommes d'une ou de plusieurs vérités. La prophétie suppose donc une révélation.

Enfin, pour être une prophétie, cette manifestation d'une vérité révélée doit être *sensible,* de manière à pouvoir devenir pour tous, une preuve de la divinité du christianisme. La prophétie est donc, suivant le Concile du Vatican, la manifestation extérieure d'une vérité révélée par Dieu.

Mais ce Concile donne-t-il le nom de prophétie, à la manifestation de toute espèce de vérité révélée ? Oui, s'il prend le mot prophétie en un sens large qu'il a souvent dans l'Ecriture. Non, si avec la plupart des écrivains de notre temps, il entend par prophétie l'annonce de l'avenir.

Or c'est l'annonce de l'avenir, qu'il appelle prophétie. En effet, dans sa première rédaction, il se servait non du mot *prophetiæ,* mais du mot *vaticinia,* qui, dans son acception première, signifie annonce de l'avenir. En outre, la preuve d'Ecriture sainte, invoquée dans l'avant-dernier *schema* de notre constitution, pour établir la valeur probante des prophéties, n'était pas le texte de l'épître de saint Pierre (1), qui s'applique en général aux écrits des prophètes ; mais le texte d'Isaïe (2) qui revendique pour le seul vrai Dieu, la prédiction de l'avenir : *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos.* Or en substituant le terme *prophetiæ,* au terme *vaticinia,* et le texte de saint Pierre à celui d'Isaïe, les pères de la vénérable assemblée n'ont pas voulu changer le sens de leur déclaration, relativement aux prophéties ; les actes du Concile en font foi.

(1) II Petr. I, 19.
(2) XLI, 23.

D'ailleurs, ce que nous lisons dans notre décret de la force probante des prophéties ne serait pas exact des prophéties comprises dans le sens de manifestations de n'importe quelle vérité révélée, tandis que cela est parfaitement vrai des prophéties entendues dans le sens d'annonce de l'avenir, ainsi qu'on va le voir.

586. Notre constitution dit que les prophéties font reconnaître la révélation divine, dont ils sont des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous, *divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata*. Or, la manifestation de n'importe quelle vérité révélée ne remplirait point ces conditions ; car il est dans la révélation de nombreux mystères, qui sont au-dessus de la portée de notre raison.

L'annonce d'événements futurs qui ne sont déterminés dans aucune cause préexistante et ne peuvent, par conséquent, être prévus naturellement, constitue au contraire une preuve de la révélation, que les apologistes mettent et ont toujours mis sur le même pied que les miracles de l'ordre physique. Il est certain, en effet. que de tels événements ne peuvent être connus que de Dieu ; car, si pour prévoir des événements futurs qui découlent nécessairement de causes existantes, comme une éclipse de soleil, il suffit d'une science finie ; il n'en est pas de même quand il s'agit d'événements futurs, qui sont absolument libres et ne sont, par conséquent, déterminés dans aucune cause existante ; pour prévoir des événements de cette espèce, ce n'est pas assez d'une science finie, même très étendue, ni d'une intelligence finie, même très perspicace, il faut, comme le dit notre Concile, une science infinie, *infinitam scientiam* (1) *commonstrent*.

La preuve de la révélation par l'annonce prophétique de l'avenir, n'est donc pas moins certaine que la preuve par les miracles de l'ordre physique, *divinæ revelationis signa sunt certissima*. Ajoutons qu'elle est aussi à la portée de l'intelligence de tous les hommes, *et omnium intelligentiæ accommodata*.

Tous les hommes comprennent, en effet, que leurs libres déterminations ne peuvent être connues à l'avance par aucun moyen naturel, et par conséquent que Dieu seul peut les prévoir. Il leur est, en outre, facile de constater l'existence d'une prophétie véritable ; car il suffit pour cela de constater deux faits fort simples : d'une part qu'un événement a été annoncé plus ou moins longtemps avant son accomplissement, et d'autre part qu'il s'est accompli comme il avait été annoncé.

La certitude et la facilité de cette démonstration sont particulièrement sensibles pour les prophéties messianiques, c'est-à-dire pour

(1) La première rédaction portait *sapientiam*, au lieu d'*infinitam scientiam*.

les prophéties relatives à la personne et à l'œuvre de Jésus-Christ, En effet, ces prophéties avaient été faites plusieurs siècles à l'avance ; elles étaient consignées dans les livres de l'Ancien Testament ; elles étaient gardées avec un soin religieux et considérées comme des oracles divins par le peuple juif tout entier ; et elles se sont accomplies de la manière la plus frappante.

587. Aussi est-ce le témoignage de saint Pierre sur la force probante de ces prophéties messianiques, que notre Concile a invoqué dans sa rédaction définitive (1). « Nous possédons, dit l'apôtre, après avoir parlé de la voix du Père qui avait affirmé la divinité de Jésus-Christ pendant sa transfiguration sur la montagne, nous possédons les oracles des prophètes dont la certitude est affermie, sur lesquels vous faites bien d'attacher vos regards, comme sur une lampe qui brille dans un lieu ténébreux. » Il est clair que ce texte présente les prophéties messianiques de l'Ancien Testament, comme une excellente preuve de la divinité de la mission et de la personne de Jésus-Christ. Seulement ce texte soulève une difficulté que notre constitution n'a pas résolue, mais dont il convient que nous disions un mot. Il porte : « *habemus* FIRMIOREM *propheticum sermonem.* » Saint Pierre veut-il dire par ce comparatif *firmiorem* que la preuve par les prophéties de l'Ancien Testament est plus certaine ou plus sûre, que la preuve par la transfiguration, dont l'Apôtre vient de parler, ou en général que la preuve par les miracles ? Tel ne paraît pas être le sens de ce passage ; car l'épître de saint Pierre qui rend témoignage au fait de la transfiguration est inspirée, aussi bien que les écrits des prophètes, et les miracles qui se produisirent à la transfiguration prouvent parfaitement la divinité de la mission de Jésus-Christ. Aussi l'apôtre semble-t-il exprimer ici ce que nous disions plus haut, savoir que la force probante des prophéties résultant en partie de leur accomplissement, la réalisation des prophéties messianiques, dont les apôtres avaient été témoins, non seulement lors de la transfiguration, mais encore pendant toute la vie de Jésus-Christ, avait ajouté à ces prophéties une valeur démonstrative nouvelle, et en avait par conséquent rendu la force probante plus ferme, *firmiorem*. Tel est le sens admis par de savants commentateurs, en particulier par l'abbé Drach.

Bien que ce texte ne s'applique qu'aux prophéties de l'Ancien

(1) La première rédaction proposée à la Députation de la Foi par l'évêque de Paderborn, ne contenait aucun texte scripturaire relatif aux prophéties. La Députation demanda l'insertion du texte d'Isaïe (XLI, 23) : *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos.* Ce texte ne souleva aucune observation dans les congrégations générales, où ce *schema* fut discuté. Néanmoins, dans le dernier *schema* approuvé en congrégation générale, le 12 avril, et voté à la 3e session, ce texte fut remplacé par le texte de la seconde épître de saint Pierre.

Testament, notre Concile propose néanmoins comme des preuves manifestes de la révélation, non seulement les prophéties de Moïse et des prophètes, mais encore celles de Jésus-Christ. *Tum Moyses et prophetæ, tum ipse maxime* (1) *Christus Dominus multa et manifestissima miracula et prophetias ediderunt.* Il est donc certain théologiquement que de véritables prophéties ont été faites par tous ces personnages, et spécialement par Jésus-Christ lui-même.

Art. 102. — *Le mythisme biblique* (2).

588. On appelle *fables* et *mythes*, les récits imaginaires relatifs aux divinités. Ces deux termes sont donc à peu près équivalents. Cependant le mot *mythe* est plus spécialement appliqué aux fables, quand on les considère comme un produit lentement élaboré dans les traditions populaires.

Toutes les fausses religions ont leur mythologie ou leurs récits fabuleux, et personne parmi nous n'admet la réalité des aventures plus ou moins merveilleuses attribuées dans les fausses religions aux dieux ou aux héros. On s'accorde également à penser que les mythologies ne sont pas exclusivement un tissu d'inventions, qui auraient été fabriquées de toutes pièces et de mauvaise foi pour tromper les peuples, ou qui auraient été créées par les poètes pour honorer les dieux. On a souvent abusé de la crédulité des masses, et les poètes ont mis en œuvre et fixé des fables vagues ou incohérentes ; mais le principal fond des mythologies vient de traditions populaires, enrichies peu à peu de détails imaginaires par les générations qui se les transmettaient, et regardées néanmoins, à la longue, comme des récits historiques.

Quelle est la source de ces traditions ? Ce problème a reçu des solutions diverses, soit des anciens philosophes, soit des mythologues modernes.

Pour les épicuriens, et en particulier pour Evhémère, les mythes étaient des légendes qui s'étaient développées sur un premier fond historique ; pour les stoïciens, c'étaient des symboles de phénomènes naturels ; pour les néoplatoniciens. c'étaient des symboles de hautes vérités morales et métaphysiques.

Toutes ces manières de voir ont encore eu leurs partisans dans notre siècle. Cependant l'opinion plus généralement admise aujourd'hui

(1) Ce mot indique que les miracles et les prophéties de Jésus-Christ ont été plus nombreux et plus manifestes que ceux de Moïse et des prophètes ; mais il s'applique aux miracles et aux prophéties réunis, et non aux prophéties séparées des miracles.

(2) Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse ;... anathema sit (Const. *Dei Filius*, cap.III, can. 4).

est celle qui regarde les mythes, comme ayant été primitivement des symboles des phénomènes naturels. Suivant une école, l'homme aurait personnifié ces phénomènes et leurs causes, par l'effet d'une tendance naturelle de son intelligence, et imaginé ainsi l'histoire des dieux : la mythologie s'expliquerait par une maladie de l'esprit (1). Suivant d'autres écoles, les expressions figurées, employées par un langage pauvre et primitif, pour exprimer les phénomènes naturels, soit réguliers et astronomiques (école de Max Muller, dite école du soleil), soit extraordinaires et météorologiques (école d'Adalbert Kuhn, dite école de l'orage), auraient été regardées ensuite comme exprimant les relations de personnages vivants. La mythologie s'expliquerait par une maladie du langage (2).

D'ailleurs les mythes, dont l'origine était oubliée, ont passé souvent d'un pays à l'autre, et on peut suivre les migrations d'un certain nombre d'entre eux d'une mythologie à l'autre (3).

589. Les rationalistes, rejetant la possibilité des miracles, et regardant la religion chrétienne comme une production naturelle de l'esprit humain, devaient chercher à appliquer aux récits miraculeux de l'Ancien et du Nouveau Testament, les théories élaborées pour expliquer les mythologies païennes. C'est ce qu'ils ont fait. Les encyclopédistes du XVIII[e] siècle accusaient les auteurs sacrés d'imposture. Les rationalistes du commencement de ce siècle prétendaient expliquer les miracles par des causes naturelles. La libre pensée contemporaine a abandonné ces armes vieillies. Elle dit que les rédacteurs de la Bible étaient des écrivains honnêtes et de bonne foi, et que les faits merveilleux qu'ils racontent n'ont pu se produire naturellement ; mais elle ajoute que ces faits ne sont pas historiques : que ce sont des mythes qui se racontaient en Palestine, soit qu'ils s'y fussent formés, soit qu'ils eussent été importés du dehors, et que les auteurs sacrés n'ont eu qu'à les recueillir dans les livres qu'ils nous ont laissés.

C'est ainsi qu'après avoir exposé que les mythes de Melquart (dieu solaire combattant et mourant, qu'il veut confondre avec Samson) et que les légendes du paradis et du déluge avaient été apportés de Mésopotamie dans le pays de Chanaan, M. Tiele (4) nous représente comment les Israélites, ayant conquis ce pays, auraient mêlé à leurs croyances sur leur Dieu Yahveh ou Jéhovah, une partie des traditions religieuses des anciens habitants de la Palestine.

« Cependant, dit-il, le Yahvisme strict avait adopté insensiblement;

(1) Decharme, *Mythologie grecque*, p. XXI.

(2) De Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 2[e] édition, p. 42.

(3) Decharme, *ibid.* ; Freppel, *S. Justin*, p. 127.

(4) *Manuel de l'histoire des religions*, traduction Vernes, 2[e] édition, p. 50 à 54.

et sans même s'en apercevoir, un certain nombre des éléments de la religion indigène, et les avait mis d'accord avec son esprit et ses désirs. Cela est particulièrement visible dans la cosmogonie, dans les récits relatifs au paradis, au déluge, et autres encore, dans le mythe de Samson, dans la légende du patriarche Jacob-Israël, surtout dans la lutte de celui-ci avec son frère Esaü, qui, dans la mythologie phénicienne, joue un rôle identique et se retrouve aussi dans les inscriptions assyriennes et dans bien des traits de même nature. Peu à peu également, l'image du terrible Dieu du désert Yahveh commença à emprunter différents traits au bienfaisant Baal, dieu de la bénédiction et de l'abondance. C'est ainsi que la conception du premier, sans perdre son caractère primitif, s'adoucit notablement ». Le même auteur admet aussi que le judaïsme, mis plus tard en contact avec les peuples Aryens, prit à leurs religions de nouveaux éléments, dont la fusion produisit le christianisme. « L'esprit juif, dit-il (1), accueillit de nouveaux éléments, qui travaillèrent et fermentèrent dans le silence, jusqu'à ce qu'ils donnassent naissance à une pensée plus haute. Devant Israël s'ouvrait un monde encore inconnu : il vint en contact avec les Aryens, — d'abord avec les Persans, puis avec les Grecs, puis enfin avec les Romains... L'influence persane peut seule expliquer le grand développement et l'importance donnée chez eux (les Israélites), après l'exil, à la doctrine des bons et des mauvais anges, et les conceptions persanes se reconnaissent avec non moins d'évidence dans leur doctrine des choses dernières. Ils résistèrent opiniâtrement et avec succès au polythéisme grec qu'on voulait leur imposer par la violence, et ils haïssaient les Romains... Du mariage de l'esprit sémitique avec l'esprit aryen, sortit la puissante religion universaliste, qui est leur réconciliation mutuelle ».

Cette tendance à faire des miracles autant de mythes, se retrouve aujourd'hui dans toutes les études bibliques, publiées par les rationalistes sur l'Ancien Testament.

On a même essayé d'expliquer par cette méthode les récits évangéliques. Le docteur Strauss s'est rendu fameux par la *Vie de Jésus*, qu'il publia en 1835 et où il prétend prouver que les auteurs du Nouveau Testament n'ont fait que recueillir des mythes élaborés depuis longtemps au sein du peuple juif, dans les prophéties messianiques, et appliqués à Jésus-Christ après sa mort par une génération d'hommes qui ne l'avaient point vu.

590. *Notre constitution condamne comme hérétiques les rationalistes, qui sous prétexte que les miracles sont impossibles, rangent tous les récits de miracles, même ceux de la sainte Ecriture, parmi les fables et les mythes.*

(1) *Ibid.*, n. 57.

Nous ne reviendrons pas sur la question de la possibilité du miracle, ni sur celle de la réalité des miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament (1) : mais il convient de faire observer sur quelles bases fragiles s'appuie la théorie qui traite la Bible, comme un recueil de mythes, semblables aux récits mythologiques des fausses religions.

Ce procédé suppose que la religion chrétienne n'est qu'une élucubration de l'esprit humain, semblable aux mythologies païennes. On comprend qu'on cherche à expliquer ces mythologies par les théories que nous résumions en commençant cet article ; car personne n'admet la vérité historique de leurs récits ; mais il n'en est pas de même de la Bible. Pour être en droit de l'assimiler aux mythologies, il faudrait avoir établi que ses récits ne sont pas historiques ; car il n'y a que les récits d'imagination qui comportent de semblables explications. Autrement on pourrait regarder comme des mythes, l'histoire si extraordinaire d'Alexandre, celle de César, de Charlemagne, de Napoléon et de tous les hommes célèbres. Or les rationalistes sont loin d'avoir démontré que les récits de la Bible ne sont pas historiques. Les découvertes, faites d'une façon inespérée en Egypte et en Assyrie, sont venues, en effet, confirmer l'exactitude de ces récits, au lieu de l'ébranler.

Les récits mythologiques des fausses religions portent du reste en eux-mêmes la marque d'élucubrations non historiques. Ils ne sont pas datés, ou on leur assigne une antiquité évidemment fabuleuse. Les récits bibliques sont au contraire placés, pour la plupart, dans un cadre historique, dont les contours sont d'ordinaire très nettement marqués. Ils nous racontent l'origine toute humaine des personnages qui sont en scène. On nous objecte que la chronologie biblique n'est pas toujours certaine. On a raison, si l'on veut dire que nous ne pouvons toujours assigner aux événements bibliques leur place certaine dans la chronologie générale que nous cherchons à constituer ; mais cette difficulté tient à notre ignorance au sujet des anciens peuples, dont la Bible ne fait point l'histoire. Les auteurs sacrés nous ont fourni d'ordinaire des points de repère très nets, encore que nous ne sachions pas toujours nous en servir. La plupart des miracles de la Bible se présentent donc à nous dans un cadre historique, qui fait défaut aux légendes mythologiques.

591. Enfin les ressemblances qu'on a essayé de relever entre les narrations de la Bible et celles des mythologies, se réduisent d'ordinaire à des analogies insignifiantes ou arbitraires.

Laissons de côté en ce moment les premiers chapitres de la Genèse qui ne relatent guère de miracles et sur lesquels nous reviendrons

(1) Voir art. 99 et 100.

dans notre prochain article. La narration qui est la plus merveilleuse et qu'on s'est le mieux entendu à regarder comme mythique est l'histoire de Samson. On a vu en lui un hercule hébreu et un mythe solaire. Mais pourquoi ?

Est-ce qu'il y a entre les exploits des héros israélites et ceux des hercules babyloniens ou grecs, des ressemblances frappantes, qui soient la preuve d'un emprunt fait par la Bible aux mythologies païennes ? Non ; si l'on met de côté la lutte contre un lion et une grande faiblesse pour les femmes, traits qui se retrouvent dans bien d'autres vies que celle de Samson, les prouesses et les malheurs de ce dernier diffèrent de tous points des aventures d'Hercule.

Est-ce que l'histoire de ce juge d'Israël ne peut se comprendre, que comme un mythe solaire formé en Palestine ? On l'a prétendu, et on a cru trouver dans toutes les particularités de cette histoire des indices de cette origine ? Mais ces indices sont ceux qu'un esprit un peu ingénieux pourrait découvrir dans les événements dont nous sommes témoins chaque jour : ce sont des indices arbitraires. Les traits de la vie de Samson montrent au contraire qu'il a été un personnage historique, aux prises avec des ennemis on ne peut mieux déterminés. Cette vie n'est donc pas le produit d'imaginations brodant d'une manière capricieuse un thème solaire. Voici quelques-uns de ces traits qui portent en eux-mêmes la marque de leur authenticité. Ils nous sont signalés par notre savant maître, M. Vigouroux (1), qui cite lui-même Ewald (2).

« Samson agit toujours sur le territoire très restreint de la tribu de Dan, où il est enseveli, dans le tombeau de famille de son père Manué (3). Ce n'est que pour y chercher un asile qu'il s'enfuit deux fois dans la tribu de Juda (4). Toutes ses luttes, au milieu de vicissitudes diverses, sont toujours dirigées contre les Philistins qu'il poursuit sans relâche, partout où il peut, depuis sa jeunesse jusqu'à sa mort, comme Annibal les Romains. Les vingt années de sa judicature se rapportent d'une manière évidente aux premiers temps de la prépondérance des Philistins, au moment où ils étaient le plus redoutables et où la petite tribu de Dan courait le danger d'être complètement exterminée par eux. Enfin son nazaréat est assez étroitement lié à son histoire : sous ce rapport, sa vie est extraordinaire et tout à fait originale, puisqu'il est le seul nazaréen parmi les douze juges dont il clôt la série ».

Nous pourrions montrer plus facilement encore, à propos des autres faits bibliques, ce que nous venons d'établir sommairement

(1) *La Bible et les découvertes modernes*, 5e édition, t. III, p. 383.
(2) *Geschichte des Wolkes Israels*, 3e édition, t. II, p. 559.
(3) Jud. XVI, 31.
(4) Jud. XV, 8 ; XVI, 3.

pour la vie de Samson. Rien ne permet d'y voir des fables ou des mythes.

Une seule chose oblige les rationalistes à se jeter aujourd'hui dans ce mythisme arbitraire ; c'est qu'à leurs yeux, le surnaturel n'existe pas, et que les miracles sont impossibles. C'est parce qu'ils regardent la force surhumaine du héros hébreu comme contraire aux lois de la nature, qu'ils déclarent sa biographie légendaire. C'est aussi dans cette force surhumaine qu'ils voient sa principale ressemblance avec les dieux et les demi-dieux de la fable. Mais pour qui admet la possibilité du surnaturel, rien n'empêche les miracles et les prophéties relatés dans la vie de Samson, ou dans les autres parties de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'appartenir à l'histoire. C'est donc dans la possibilité des faits surnaturels, qu'est vraiment le nœud de la question du mythisme biblique et le canon du Concile du Vatican frappe très juste (1).

Art. 103. — *Y a-t-il des mythes dans la Genèse?*

592. Nous avons consacré notre précédent article au mythisme des rationalistes qui voient des fables et des mythes dans tous les miracles que raconte la Bible. Il a existé jusqu'aujourd'hui un autre mythisme biblique, qui prétendait rester catholique. Ce n'est pas l'horreur des miracles qui lui a donné naissance. Ses partisans croyaient au surnaturel. Mais en étudiant les tablettes, où les légendes mythologiques des anciens peuples de l'Orient étaient déjà consignées avant la naissance d'Abraham, ils y avaient rencontré des analogies surprenantes avec les récits de la Bible sur la création, l'histoire de la chute, les mariages des enfants de Dieu et des enfants des hommes, les généalogies des patriarches, le déluge. Ils avaient reconnu que souvent même les termes employés par Moïse sont d'origine assyrienne. La parenté des mythes assyriens et des données bibliques leur avait donc paru évidente. Ils croyaient, en conséquence, que les légendes assyriennes, ou des légendes plus anciennes d'où elles dérivent, ont été la source des traditions hébraïques recueillies par Moïse. Comme d'ailleurs la Bible met en scène Jéhovah et des causes morales, partout où les mythes chaldéens font intervenir des divinités païennes et des causes physiques, ces auteurs ont supposé que les premiers chapitres de la Genèse sont des narrations mythiques, qui ont été expurgées par Moïse ou ses ancêtres, des éléments polythéistes qu'ils contenaient primitivement. La doctrine enseignée par la Genèse serait donc vraie et divine ; mais les récits dans lesquels cette doctrine nous

(1) Cfr. l'Encyclique *Providentissimus*, append. V, t. I, n. 12 et 20.

est présentée, seraient non seulement humains pour le fond et la forme, mais encore fabuleux, au moins dans certains détails.

Les partisans de ce nouveau mythisme reconnaissaient néanmoins l'inspiration de toute la Genèse ; mais ils soutenaient que si l'inspiration d'un livre lui assure l'infaillibilité dans les questions dogmatiques et morales, elle ne garantit point la vérité et l'exactitude des récits historiques que ce livre renferme.

Telle est l'opinion émise par François Lenormand dans la préface de ses *Origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux,* qui ont été mises à l'*index.* Elle a été reprise, sous une forme interrogative, par M. Loisy, alors professeur à l'Institut catholique de Paris, dans *Les Mythes chaldéens de la Création et du Déluge* (1). Enfin, le 25 janvier 1893, elle a été présentée comme un sentiment soutenable par Mgr d'Hulst, dans un article du *Correspondant.*

593. Nous ne reviendrons pas sur la question de savoir s'il peut se trouver des erreurs dans la Bible. Nous avons suffisamment montré à l'article 86, que l'on est obligé d'admettre la complète inerrance des livres inspirés. Nous nous contenterons donc de rechercher ici, quelle est la valeur des arguments invoqués pour établir qu'il existe des mythes dans les récits que la Genèse présente comme historiques.

Quand on lit l'exposé éloquent que Mgr d'Hulst met sur les lèvres des tenants de la nouvelle école, on serait tenté de croire que les découvertes vulgarisées par M. Lenormand, sont absolument inconciliables avec les enseignements des théologiens à ce sujet, et que l'apologétique catholique s'exposerait à une défaite certaine, en essayant de garder ses anciennes lignes. On éprouve une impression bien différente, en étudiant les pièces du procès dans les trois volumes du savant orientaliste. Lorsqu'on voit le caractère conjectural et la minime importance des points où il rompt avec l'exégèse traditionnelle, on s'étonne de trouver dans sa préface une théorie théologique aussi inutile qu'aventureuse.

Quoi qu'en disent les disciples de M. Lenormand, le terrain ne nous est pas devenu plus défavorable depuis ces quinze dernières années. Sans doute les anciennes découvertes se sont confirmées ; mais, à notre humble avis, ces découvertes nous apportent des armes contre le mythisme biblique. Ce n'est pas à nous, mais aux rationalistes de reculer ; et qui plus est, malgré leurs cris de victoire, ils reculent et cherchent un champ de bataille plus avantageux, contraints par la force de la vérité, à abandonner des posi-

(1) P. 34 et 94, extrait de la *Revue des Religions*, novembre-décembre 1891, p. 514, et mars-avril 1892, p. 152.

tions qu'ils croyaient à jamais conquises, comme ils ont été contraints d'abandonner, chaque trente ans, les autres systèmes qu'ils avaient élaborés contre la Bible.

Jusqu'ici, en effet, ils attaquaient l'antiquité que nous attribuions aux narrations génésiaques ; ils prétendaient qu'elles ne pouvaient remonter jusqu'à Moïse. Or voici qu'ils sont forcés de reconnaître qu'elles lui sont bien antérieures, et que leur origine se perd dans la nuit des temps. Aussi, par une évolution nécessaire, ont-ils cessé de contester l'antiquité de ces récits, pour attaquer celle de la doctrine et de la loi mosaïques. C'est le fond du système de Welhausen, un des principaux porte-étendard du rationalisme biblique.

594. Mais sans chercher quelle route suivra l'armée ennemie, après les marches et les contre-marches dont elle nous donne le spectacle depuis un siècle, voyons quelle situation nous fait le rapprochement qu'on établit entre les premiers chapitres de la Genèse et les mythes des poèmes assyriens.

Même dans les parties qui se ressemblent le plus, il y a toujours entre le texte sacré et les traditions mythiques, deux différences très frappantes.

La première différence vient de ce que la Bible attribue à Jéhovah et explique par des raisons morales, ce que les mythologies attribuent à des divinités grossières et capricieuses, mues par des motifs égoïstes ou soumises à une implacable nécessité. « C'est le même récit, dit M. Lenormand (1), ce sont les mêmes épisodes se succédant de même ; et pourtant il faudrait être aveugle pour ne pas voir que le sens en est devenu tout autre. Le polythéisme exubérant qui encombrait ces histoires chez les Chaldéens en a été soigneusement éliminé, pour faire place au plus sévère monothéisme. Ce qui exprimait des notions naturalistes d'une singulière grossièreté est devenu le vêtement de vérités morales de l'ordre le plus haut et le plus purement spirituel... Voilà où est le miracle, et pour être déplacé il n'en est pas moins éclatant ».

La seconde différence vient de ce que les légendes mythologiques sont surchargées de développements touffus, fruits d'une imagination sans frein, tandis que la rédaction biblique est d'une remarquable sobriété.

595. Tout en reconnaissant ces différences, M. Lenormand fait entre le texte sacré et les mythes de l'Orient, de très nombreux rapprochements. Mais, sauf dans le récit du déluge, ces rapprochements si habilement présentés qu'ils soient, n'offrent point la suite de ressemblances, ni surtout la succession parallèle d'épisodes, qu'annonçait la préface du savant auteur.

(1) *Les origines de l'histoire*, 2e édition, t. I, p. 19.

Il en résulte néanmoins que les traditions qui nous ont été conservées par l'auteur de la Genèse n'étaient pas sans parenté avec les traditions de certains peuples, dont les mythologies sont étudiées.

Cette parenté se trahit du reste dans le caractère chaldéen de divers noms propres et de quelques formules obscures de la Bible.

Mais la ressemblance devient saisissante dans la narration du déluge. On savait déjà, par les extraits de Bérose, qu'il existait en Chaldée, une tradition fort semblable au récit mosaïque sur le déluge. On en a aujourd'hui la preuve incontestable dans les tablettes cunéiformes de l'épopée mythologique du héros *Gilgamès*, découvertes récemment dans la bibliothèque d'Assurbanipal et traduites en 1872 par M. George Smith. Le récit du déluge forme en effet un épisode de cette épopée.

Or, nous trouvons dans le récit assyrien, les mêmes traits que dans le récit biblique : une sentence de la divinité, un homme favorisé du ciel et épargné avec les siens, la construction d'un vaisseau dont les dimensions sont données, dont la porte et le toit sont mentionnés, et où sont introduites toutes les espèces d'êtres vivants, un déluge qui détruit toute l'humanité, l'envoi particulièrement caractéristique d'oiseaux, un sacrifice à la sortie du vaisseau et la résolution de la divinité de ne plus perdre les hommes par un déluge. D'ailleurs, à côté de ces ressemblances, on peut constater les différences que nous signalons plus haut. « Nous avons d'un côté, dit M. Loisy (1), les dieux, et de l'autre Jahvé, le Dieu unique créateur souverain : les dieux qui se décident on ne sait trop pourquoi à faire un mauvais coup qu'ils regretteront tout à l'heure, et Jahvé qui envoie le déluge sur les hommes parce qu'ils l'ont mérité par leurs crimes ».

Mais si ces différences montrent la distance immense qui séparait la religion judaïque de la religion chaldéenne, les ressemblances prouvent aussi qu'il y avait une parenté assez étroite entre plusieurs traditions des deux peuples. Quelle était cette parenté ? L'épisode du déluge de l'épopée de Gilgamès n'est pas une amplification du récit de la Genèse ; car la Genèse lui est postérieure. Le récit de la Genèse n'est pas non plus une épuration du poème chaldéen ; car ce récit reproduit avec une sorte de scrupule une tradition qui en est tout à fait distincte.

Cela résulte des connaissances nautiques que supposent les deux narrations, chez ceux qui en avaient fourni le fond. « Tout dans la Genèse, remarque M. Vigouroux (2), suppose un peuple qui habit

(1) *Les mythes chaldéens*, p. 84.
(2) *La Bible et les découvertes modernes*, 3e édit., t. I, p. 246.

le contient : le nom de l'arche, en hébreu *têbâh*, signifie *coffre* et non *navire*, tandis que *ellippu*, en assyrien, peut bien signifier *coffre*. mais signifie aussi *navire* ; il n'y est pas question de la mise à l'eau de l'arche ; aucune mention de la mer ni de la navigation ; point de batelier. Au contraire, le poème chaldéen a été composé au milieu d'un peuple maritime, et il porte l'empreinte des mœurs et des coutumes des habitants du golfe persique ; Hasisadra (ou, suivant une autre lecture, Samasnapistim, le Noé chaldéen) monte sur un navire, ce navire est lancé à l'eau, il est éprouvé, toutes ses fentes sont garanties avec du bitume, il est confié à un pilote. La manière différente dont Moïse nous a transmis le récit de ce grand événement nous fournit une preuve de son respect des traditions antiques : élevé en Egypte, il ne pouvait ignorer ni les règles, ni les termes de la navigation, et il nomme en effet ailleurs la mer, *yam*, les ports, *hof*, et les navires, *onyyôt* ; mais il n'a pas voulu donner à sa narration une couleur savante et en quelque sorte moderne, et il lui a ainsi imprimé le cachet le plus irréfragable de fidélité et d'authenticité ».

C'est donc à une tradition hébraïque, bien que parente des traditions chaldéennes, que l'auteur de la Genèse a emprunté son récit du déluge. On retrouve d'ailleurs des traditions similaires dans toutes les races, excepté dans la race noire et dans la mythologie égyptienne, où, sans doute à cause de l'action bienfaisante des inondations du Nil, un massacre sanglant de toute l'humanité est substitué au déluge (1). Mais nous ne voulons pas rechercher ici quel est le rapport de ces diverses traditions (2). Contentons-nous de remarquer que l'école que nous combattons en ce moment admet que la tradition consignée dans la Genèse a un fondement historique. M. Lenormand (3) et M. Loisy (4) le reconnaissent.

Pourquoi donc n'admettrait-on pas aussi que sur les points où il y a divergence entre les récits bibliques et les récits assyriens, c'est la tradition hébraïque qui a conservé les vraies données historiques ? Nous en avons pour garant, non seulement le caractère sacré et monothéiste de la Genèse, mais encore l'absence dans la tradition hébraïque de ces détails évidemment légendaires qui encombrent les autres traditions.

Or si le récit biblique du déluge est authentique dans les détails, pourquoi n'en serait-il pas de même des autres récits des premiers chapitres de la Genèse ? Ces autres récits ont en effet moins de traits

(1) Vigouroux, *loc. cit.*, t. I, p. 216 et Lenormand, *loc. cit.*, t. I, p. 448.
(2) Voir Raymond de Gérard, *Le déluge devant la critique historique*, Fribourg, 1893.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 429 et 459.
(4) *Les mythes chaldéens*, p. 94.

de parenté avec les mythes connus, bien que d'ailleurs ils en aient quelques-uns, non seulement avec les traditions chaldéennes, mais encore avec les traditions des races les plus diverses?

596. La tâche de l'apologétique ne serait donc point aussi difficile qu'on veut nous le faire croire, en face des ressemblances de la Bible avec les mythologies païennes, et en particulier avec la mythologie chaldéenne. Ces ressemblances nous sont en effet expliquées par la Bible elle-même. Ne nous apprend-elle pas que le monothéisme est la religion de l'humanité à son berceau, qu'il a été conservé par les Hébreux, dont les ancêtres venaient de la Chaldée, et que les autres peuples ont altéré cette religion pour tomber dans le polythéisme? Dans les temps anciens plus encore qu'aujourd'hui, les croyances avaient besoin de s'incarner dans des récits. Les récits primitifs ont donc dû se conserver, là où se conservait le monothéisme primitif, et ils ont dû s'altérer là où la religion s'altérait. Ils ont donc dû se conserver dans la race d'Abraham et s'altérer chez les peuples polythéistes. Voilà la conclusion qui semble sortir des données du problème qui se posait devant nous. Cette conclusion est absolument conforme aux principes que les apologistes invoquent depuis le dix-huitième siècle, mais que les exagérations du traditionalisme avaient un peu déconsidérés de notre temps.

597. Admettant comme un principe acquis à la science, que toutes les religions, même le monothéisme d'Israël, dérivent du polythéisme, les rationalistes contemporains regardent logiquement la forme polythéiste des traditions qu'ils comparent, comme la forme primitive. Ils enseignent en conséquence que les traditions hébraïques ne sont qu'une épuration des mythes chaldéens. Si le monothéisme des Hébreux n'était pas la religion primitive des hommes, il y aurait, en effet, lieu de croire (au moins au point de vue purement profane), que les données communes à la Bible et aux mythologies (c'est-à-dire les données primitives) sont purement mythiques. L'école de M. Lenormand a donc été menée assez logiquement à ce mythisme ; car elle admet que le monothéisme d'Abraham ne se rattache pas historiquement au monothéisme de nos premiers parents. Elle paraît supposer, en effet, qu'il ne restait rien du monothéisme primitif, lorsque Jéhovah s'est révélé à ce patriarche et à ses descendants. Après cela, nous comprenons que cette école reproche à M. Vigouroux et aux autres apologistes catholiques, d'avancer une chose sans preuve et scientifiquement insoutenable, lorsqu'ils disent que les traditions hébraïques recueillies par Moïse, étaient des données authentiques de l'histoire des origines de l'humanité.

Mais ce que cette école accorde ainsi aux rationalistes, ces derniers ne l'ont jamais prouvé et les catholiques ne le leur ont jamais

accordé comme prouvé. C'est, en effet, par une pure pétition de principe, que les rationalistes regardent le monothéisme des Hébreux, comme une religion qui ne remonte pas aux origines de l'humanité ; car il leur est impossible d'expliquer comment cette religion s'est produite d'elle-même par une évolution des mythologies païennes. C'est le problème dont Welhausen sent l'importance et qu'il essaie en vain de résoudre.

L'école de M. Lenormand explique l'origine du monothéisme par la révélation faite à Abraham ; puis elle reproche aux autres apologistes catholiques d'invoquer des révélations inutiles pour justifier la vérité des détails de la Genèse.

Ce qui est vrai, c'est que ces apologistes qu'on accuse, recourent moins aux révélations divines, que l'école de M. Lenormand. Suivant eux, le rôle principal de la révélation faite à Abraham et à Moïse a été de garder les dogmes et les traditions de la religion primitive ; car le monothéisme n'avait pas besoin d'être révélé à Abraham. Il était parvenu jusqu'à lui à travers les générations, enveloppé des traditions sur la pureté desquelles la Providence divine veillait avec soin et que Moïse a consignées dans la Genèse.

Voilà nos positions en face du rationalisme, et ces positions sont plus scientifiques que les siennes ; parce que nous expliquons ainsi l'origine de toutes les religions, sans exception ; celle du monothéisme qui est primitif et celle du polythéisme qui est une corruption du monothéisme ; tandis que le rationalisme n'explique pas et ne peut expliquer le monothéisme hébraïque dont l'existence est pourtant incontestable, et qui, malgré les dénégations qu'on nous oppose, a dû rester inséparablement uni aux traditions génésiaques, car il avait besoin d'une enveloppe sensible, comme toutes les religions vivantes et populaires.

Il est du reste bon de remarquer qu'il n'est pas nécessaire que les apologistes établissent par des preuves historiquement incontestables, tous les détails des récits bibliques. Il suffit qu'ils puissent répondre à toutes les objections. Or, ils le font, et tant qu'ils n'auront en face d'eux que des théories qui partent d'une pétition de principe, comme l'évolutionisme devant lequel l'école de M. Lenormand les invite à reculer, il ne leur sera point difficile de se maintenir dans les positions d'où on voudrait les déloger.

PARAGRAPHE III. — Caractère surnaturel et liberté de la foi.

Traduction. — Bien que l'assentiment de la foi ne soit point du tout un mouvement aveugle de l'esprit, personne pourtant ne peut adhérer à l'enseignement de l'Evangile, comme il le faut pour arriver au salut, sans une illumination et une inspiration de l'Esprit-Saint, qui donne à

tous la suavité de l'adhésion et de la croyance à la vérité (second concile d'Orange, canon 7). C'est pourquoi la foi en elle-même est un don de Dieu, alors même qu'elle n'opère point par la charité, et son acte est une œuvre se rapportant au salut, par laquelle l'homme se soumet librement à Dieu lui-même, en consentant et en coopérant à sa grâce à laquelle il pourrait résister.

Canon 5. — Anathème à qui dirait que l'assentiment de la foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est produit nécessairement par des preuves de raison humaine ; ou qu'il n'y a que pour la foi vivante qui opère par la charité, que la grâce de Dieu soit nécessaire.

598. Le troisième paragraphe de notre chapitre expose et le canon 5 définit que la foi est libre et surnaturelle. Cette définition a été portée contre Hermès. Nous avons vu (563) comment cet auteur plaçait le motif de la foi, non point dans l'autorité de Dieu qui révèle, mais dans les arguments qui prouvent à la raison la vérité des dogmes révélés.

Cette confusion l'amena à nier le caractère surnaturel et la liberté de la foi. Il distinguait en effet deux espèces de foi : la foi par laquelle nous adhérons à la vérité révélée, ou, suivant sa manière de parler, la *foi de connaissance,* dont il faisait un produit naturel et nécessaire des démonstrations de la raison, et la foi qui agit par la charité, qu'il appelait la *foi du cœur*, et qu'il regardait comme la seule foi libre et surnaturelle.

Ainsi, suivant lui, l'acte de foi pourrait devenir surnaturel et libre, en raison de la charité qui viendrait s'y joindre ; mais par elle-même l'adhésion de la foi aux vérités révélées n'aurait aucun caractère naturel, ni aucune liberté.

Nous montrerons dans les deux articles qui vont suivre, la doctrine que le Concile du Vatican a opposée à cette double erreur.

Art. 104. — *Le caractère surnaturel de la foi* (1).

599. Nous venons de dire qu'Hermès n'admettait la liberté, que dans la foi qui agit par charité, et qu'il considérait l'assentiment donné par notre intelligence aux vérités révélées, comme le produit nécessaire des preuves de la révélation. Il en concluait que cet assentiment n'a aucun rapport, même médiat, avec le salut, et par conséquent qu'il n'est point surnaturel.

C'était renouveler sous une autre forme et aggraver d'une certaine manière l'ancienne hérésie des semipélagiens. Les semipélagiens niaient, en effet, la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi. Hermès niait cette nécessité pour l'acte de foi lui-même, aussi longtemps que cet acte ne produisait pas des œuvres de charité.

Il tombait donc sous les condamnations portées jadis contre les semipélagiens, en particulier sous cette condamnation du second Concile d'Orange : « Si quelqu'un affirme que par la force de la nature humaine, on peut penser comme il faut à quelque bien qui touche au salut de la vie éternelle, ou qu'on peut le choisir, ou qu'on peut adhérer à l'enseignement du salut ou de l'Évangile, sans une illumination et une inspiration du Saint-Esprit qui donne à tous la suavité de l'adhésion et de la croyance à la vérité, il est trompé par l'esprit d'hérésie (2). »

(1) Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi cæcus ; nemo tamen evangelicæ prædicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati (Synod. Araus. II, can. 7). Quare fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam præstat ipsi Deo obedientiam, gratiæ ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando (Constit. *Dei Filius*, cap. III).

Si quis dixerit assensum fidei christianæ non esse liberum, sed argumentis humanæ rationis necessario produci ; aut ad solam fidem vivam, quæ per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse ; anathema sit (*Ibid.*, can. 5).

(2) Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur Spiritu (Conc. Araus. II, can. 7 ; Denzinger, n. 150). Bien que le second Concile d'Orange fût un Concile particulier, l'Eglise a accordé à ses décrets une pleine autorité. Les vingt-cinq canons qu'il promulgua reproduisaient des *capitula* envoyés par le pape S. Félix IV à Césaire d'Arles, président du Concile. Ces *capitula*, et par conséquent les canons d'Orange qui en dérivent, étaient des extraits ou des résumés des traités de saint Augustin. Le canon 7 que nous venons de citer et qui a été intercalé presque intégralement dans le passage de la constitution *Dei*

Cette doctrine du Concile d'Orange avait été promulguée à nouveau dans la sixième session du Concile de Trente. Le chapitre 6 dit en effet : « Les adultes sont disposés à la justification, lorsqu'excités et aidés par la grâce divine, ils conçoivent la foi par ce qu'ils entendent, et se portent librement vers Dieu. en croyant à la vérité de ce que Dieu a révélé et promis (1) ». Le chapitre 8 ajoute : « Lorsque l'apôtre dit que l'homme est justifié par la foi et gratuitement (Rom. III, 22, 24, 28), il faut comprendre ces paroles dans le sens que l'Église catholique a admis et enseigné avec un accord constant ; c'est-à-dire en ce sens que nous sommes justifiés par la foi, parce que la foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification (2). » Ces enseignements sont très clairs et montrent bien que la foi qui précède la justification, et qui, par conséquent, n'opère point par la charité, nous prépare à l'infusion de la grâce sanctifiante, qu'elle est le commencement du salut et qu'elle est surnaturelle. Le même Concile définit encore, dans la même session, que cette foi salutaire et surnaturelle continue d'exister dans une partie des chrétiens qui ont perdu la charité par le péché (3).

Ces déclarations du saint Concile étaient, du reste, l'écho des enseignements traditionnels de l'Église, qui a toujours affirmé, d'une part, que l'acte de foi est le fondement indispensable de toute justification et de toute œuvre surnaturelle, et, d'autre part, que tout acte qui se rapporte au salut doit être produit en nous par la grâce divine.

600. C'était ce second principe que les semipélagiens avaient autrefois contesté. Ils disaient que la grâce n'était point nécessaire pour le commencement du salut. Hermès n'osa point reprendre à son compte une erreur si expressément condamnée : mais, comme il niait la liberté de l'assentiment de la foi, il soutint que cet assentiment

Filius que nous étudions en ce moment, résume le chapitre 26 du premier livre du *de Gratia Christi* de ce grand docteur. Migne, *P. L.*, t. XLIV, col. 374. Voir Héfélé, *Histoire des Conciles*, traduction Delarc, t. III, p. 331 et 334.

(1) Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt. *Conc. Trident.*, sess. 6, cap. 6. Voir append. VII.

(2) Cum vero Apostolus dicit justificari hominem per fidem, et gratis ; ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiæ Catholicæ consensus tenuit et expressit ; ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis. *Conc. Trident.*, sess. 6, cap. 8.

(3) Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti ; aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva ; aut eum qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, anathema sit. *Conc. Trident.*, sess. 6, can. 28.

n'est pas le commencement du salut, attendu que ce n'est point une action humaine. Il prétendit même que c'était pour mettre hors de cause cet assentiment et pour restreindre ses enseignements à la foi accompagnée de la charité, que le Concile d'Orange avait dit que la grâce est nécessaire pour penser et croire comme il convient, *ut expedit*, pour le salut (1). Nous indiquerons à la fin de cet article (607), les divers sens donnés par les théologiens à cette expression ; mais elle n'avait certainement point la signification que lui attribuait Hermès, attendu que dans son canon cinquième (2), le Concile d'Orange déclare *expressément*, aussi bien que celui de Trente, que cette foi prépare les adultes à la justification, et que c'est elle qui nous fait adhérer aux vérités révélées.

601. C'est donc à bon droit que notre constitution a condamné la doctrine d'Hermès.

Examinons les termes de cette condamnation.

Elle se compose de deux parties : le troisième paragraphe du troisième chapitre et le canon 5 qui y correspond. Le chapitre reproduit en grande partie le septième canon du second Concile d'Orange, et il en tire contre Hermès cette conclusion, que la foi par laquelle on croit comme il faut pour le salut, est surnaturelle, aussi bien que ses actes, alors même que la charité n'y est point jointe. Le canon déclare hérétique cette affirmation du novateur, que la grâce n'est nécessaire que pour la foi vivante, c'est-à-dire pour la foi qui opère par la charité.

Le chapitre distingue ou permet d'admettre trois sortes d'adhésions, qui peuvent être données aux vérités révélées.

Par cette réserve *sicut oportet ad salutem consequendam*, il laisse entendre d'abord qu'il peut être donné aux enseignements de l'Evangile une première sorte d'adhésion, qui ne mène pas au salut et qui n'est pas la foi proprement dite. Nous reviendrons à la fin de cet article (606 et 607) sur les opinions des théologiens relativement à la possibilité et à l'existence de cette première sorte d'adhésion.

Une seconde sorte d'adhésion, est celle qui remplit toutes les conditions exigées par la définition de la foi, qui a été placée en tête du chapitre, mais sans que cette adhésion soit jointe à la charité. C'est la *foi morte*.

(1) *Metelemata theologica* publié par les Hermésiens et cité dans les notes jointes au premier *Schema* de notre constitution. Document VI, notes 14 et 17, tome I.

(2) Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium, et ad regenerationem sacri baptismati perventmus, non per gratiæ donum, id est per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur... *Conc. Araus.* II, can. 5, Denzinger, n. 148.

Une troisième sorte d'adhésion est la même foi qui a été définie en commençant,mais c'est cette foi unie à la charité. On l'appelle la *foi vivante.*

Hermès faisait de *la foi de simple connaissance* et de la *foi du cœur*, deux espèces de foi absolument différentes. Notre Concile nous présente, au contraire, la *foi morte*, comme étant en soi la même foi que la *foi vivante.*

La *foi vivante* reçoit de son union à la charité, tous les avantages qui découlent de cette dernière vertu. La *foi vivante* se trouve par suite jointe à l'état de grâce et, si les autres conditions requises sont remplies, ses œuvres méritent en justice ou *de condigno* une augmentation de grâce ici-bas et de gloire au ciel.

La foi en elle-même, c'est-à-dire la foi considérée indépendamment de son union à la charité, ne suffit pas pour le mérite en justice ou *de condigno*. C'est pour cela qu'elle est appelée *morte*, lorsqu'elle se trouve seule. Mais elle n'en est pas moins un don surnaturel fort excellent. C'est cette foi considérée en elle-même, que la constitution *Dei Filius* étudie, parce que c'est sur cette foi que portaient les erreurs d'Hermès.

602. Cette constitution laisse d'abord entendre ce que le Concile de Trente avait défini (1), à savoir que cette foi peut exister en nous sans la grâce sanctifiante et la charité. Ceux qui possèdent la grâce sanctifiante peuvent, en effet, la perdre tout en conservant la foi. Cela arrive quand ils commettent des péchés mortels qui ne sont pas contre la foi, attendu que la grâce sanctifiante et la charité sont détruites par n'importe quel péché mortel, tandis que la vertu de foi n'est déracinée de notre cœur que par les péchés mortels qui sont formellement opposés à la foi. La vertu de foi peut-elle naître sans la vertu de charité et par conséquent sans l'état de grâce, dans un pécheur dépourvu jusque-là de toutes vertus surnaturelles? Quelques théologiens l'ont pensé, Suarez (2) soutient qu'un hérétique ou un infidèle qui fait un acte de foi, reçoit de Dieu la vertu de foi, à cause de cet acte, alors même qu'en raison de ses dispositions il ne peut recevoir l'état de grâce. Mais la plupart des auteurs admettent

(1) Sess. 4, can. 28.

(2) *De Fide*, disp.VII, sect. 2, n. 4 ; *de Gratia*, lib. VIII, c. 23. La première rédaction de notre constitution paraissait favoriser l'opinion de Suarez. Elle portait que la foi est un don de Dieu, alors même qu'elle n'opère pas encore par la charité « etiamsi *nondum* per charitatem operetur ». Mais le Concile ne voulut point paraître adopter cette opinion et le mot *non* fut substitué au mot *nondum*. Ce sentiment de Suarez concorde bien avec celui que nous lui allons voir soutenir sur la manière dont on adhère au motif de la foi dans l'acte de foi. Dans son système l'*habitus* de la foi dépend de la manière dont on fait l'acte de foi; dans les autres systèmes l'acte de foi dépend plutôt de l'*habitus* ou des secours passagers qui le suppléent dans les pécheurs.

au contraire que la vertu de foi n'est jamais mise en nous par Dieu, qu'avec la charité et l'état de grâce (1).

603. Notre constitution ajoute qu'alors même que la foi est morte, ses actes sont des œuvres qui se rapportent au salut. *Quare fides ipsa in se etiamsi per caritatem non operetur donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens*. Cette déclaration qui est le contre-pied de l'erreur d'Hermès, renouvelle les enseignements du Concile d'Orange et de Trente que nous rappelions plus haut et suivant lesquels la foi est la préparation de la justification (2). Mais la déclaration de notre constitution ajoute quelque chose à ces enseignements : c'est que non seulement l'acte de foi qui précède immédiatement la justification, mais encore tout acte de foi même morte, est une œuvre qui a un rapport avec le salut.

Quel est ce rapport? Ce n'est pas un rapport de mérite en justice, ou *de condigno* ; car il n'y a que les œuvres faites en état de grâce qui soient récompensées par la gloire du ciel. C'est donc un rapport de mérite de convenance, ou *de congruo*, qui attire sur nous les grâces actuelles de Dieu, grâces qui nous préservent de bien des péchés, qui nous font prier et qui aboutissent à la grâce de la justification. On ne peut donc trop exciter les pécheurs à multiplier les actes de foi, aussi bien que les œuvres et les prières inspirées par la foi.

Mais ce ne sont pas seulement les actes produits par la foi morte; ce sont aussi évidemment les actes produits par la foi vivante, qui sont des œuvres salutaires ; car, par cette expression, *etiamsi per caritatem non operetur*, notre constitution marque clairement que tout ce qu'elle dit de la foi morte est vrai, à plus forte raison, de la foi vivante.

604. Bien plus, cette affirmation reproduite des Conciles d'Orange et de Trente et placée par notre constitution *Dei Filius*, dans la définition qu'elle donne de la foi au commencement du chapitre III, cette affirmation, dis-je, que la foi est le commencement du salut, *initium salutis*, est vraie non seulement en ce sens, qu'il n'y a pas de justification qui ne commence par la foi, mais encore en ce sens que dans l'ordre surnaturel il n'y a point d'œuvre méritoire et utile au salut, si elle n'est faite par un motif de foi. Il faut donc un acte de foi salutaire à la base de toute action surnaturelle. On voit par

(1) Voir de Lugo, *de fide divina*, disp. 16, sect. 2 ; et Mazzella, *de virtutibus infusis*, n. 108.

(2) Notre constitution développe un peu plus loin ces enseignements, lorsqu'elle dit : « Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire, ideo nemini unquam sine illa contigit justificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam æternam assequetur ».

là l'importance des enseignements de notre Concile sur le caractère surnaturel de la foi.

605. Du moment que la foi se rapporte au salut, elle doit être produite par la grâce. Notre constitution ne se contente pas de le déclarer d'une façon générale, elle entre dans le détail et distingue entre la vertu de foi et ses actes, *fides ipsa in se... et actus ejus*.

La vertu de foi peut, nous l'avons vu (602 et 559), exister soit seule, soit unie à la charité et à la grâce sanctifiante. Dans l'un et l'autre cas elle est, suivant le texte que nous étudions, un don surnaturel, *donum Dei est*, et, comme il a été dit antérieurement, une vertu surnaturelle (559), *virtutem supernaturalem*. Notre Concile n'a fait que reproduire ici les expressions des anciens Conciles et en particulier de celui de Trente, sans s'expliquer plus qu'eux sur diverses questions que se posent les théologiens au sujet de ce don ou de cette vertu de la foi (1).

L'acte de foi salutaire peut être produit par ceux-là mêmes qui n'ont jamais eu ou qui ont perdu par un péché d'hérésie, la vertu permanente de la foi. En ce cas, cette vertu est suppléée en eux, par un secours transitoire de Dieu.

Mais par quelque personne qu'il soit fait, l'acte de foi a toujours pour cause des grâces actuelles qui le préviennent et qui l'accompagnent. Ces grâces prévenantes et adjuvantes sont distinguées, à plusieurs reprises, par le texte de la Constitution *Dei Filius*, qui porte d'abord : *Dei aspirante et adjuvante gratia*, ensuite : *in consentiendo et credendo*, enfin : *consentiendo et cooperando*.

Nous verrons à l'article suivant, que l'assentiment de foi est précédé d'un jugement préliminaire de l'intelligence sur les motifs de crédibilité et d'un commandement libre de la volonté (612). Le second Concile d'Orange avait déjà distingué la grâce qui nous est donnée pour chacun de ces actes : l'*illumination* qui produit le jugement pratique, fondé sur les motifs de crédibilité, et l'*inspiration* qui sollicite le commandement de la volonté. La constitution *Dei Filius* a renouvelé, dans les mêmes termes, cet enseignement du Concile d'Orange, *illuminatione et inspiratione Spiritus sancti*. Elle a également fait observer, à la suite de ce Concile, que c'est la grâce qui nous aide à faire, *qui dat omnibus suavitatem*, la double action libre d'où résulte l'acte de foi : le consentement de la volonté, qui commande l'acte de foi, *in consentiendo* (2), et l'assentiment de l'intelligence à la vérité crue, *et credendo veritati*, qui constitue cet acte.

(1) Voir de Lugo, *De fide divina*, disp. 9, sect. 3, n. 42 ; Mazella, *de virtutibus*, n. 27-39.

(2) Tous les *Schemata* portaient *in assentiendo* ; mais en dernière lecture un père fit observer que le texte du canon d'Orange qu'on reproduisait, portait dans Labbé *consentiendo*. On mit en conséquence ce mot dans la

606. A côté de ces points sur lesquels la doctrine est certaine, il en est un autre au sujet duquel les opinions ont libre cours.

Les théologiens distinguent deux espèces de grâces actuelles, par lesquelles Dieu nous vient en aide : les unes qui sont surnaturelles dans leur substance, les autres qui ne sont surnaturelles que par la manière dont elles sont données.

Les grâces surnaturelles dans leur substance, *supernaturales quoad substantiam*, sont celles qui ne pourraient être produites par les forces de la nature. Elles sont requises pour tous les actes qui mènent au salut et doivent être par conséquent surnaturels.

Les grâces qui ne sont surnaturelles que par la manière dont elles sont données, *supernaturales quoad modum*, sont des secours qui, tout en étant accordés par Dieu d'une façon qui n'est pas conforme aux lois ordinaires de la nature, sont néanmoins en eux-mêmes d'ordre naturel. Ces secours suffisent pour nous aider à faire des œuvres d'une bonté purement naturelle. Telle est, par exemple, la bonne pensée que Dieu peut nous donner de ne point voler, parce que le vol est nuisible au bien public.

L'acte de foi étant, comme nous l'avons vu, un acte qui mène au salut, il est nécessaire que toutes les grâces actuelles qui, suivant la constitution *Dei Filius*, nous sont données pour faire cet acte, soient des grâces surnaturelles quant à leur substance.

Mais cette nécessité donne lieu à une question qui divise profondément les théologiens. La difficulté vient de ce que la véracité de Dieu et l'existence de la révélation, qui constituent, conformément aux opinions exposées plus haut (565), le motif de la foi, peuvent et même doivent être connues avec certitude par la raison, pour que nous soyons en état de faire un acte de foi. Or, cela posé, il ne semble pas que l'acte de foi dépasse les forces de la nature humaine, d'autant que d'ordinaire il ne nous impose pas un grand effort. On s'accorde même à penser qu'il n'est pas impossible (1) à l'homme d'adhérer aux vérités révélées à cause de l'autorité de Dieu qui révèle, par des adhésions toutes naturelles, qui ne seraient pas la foi surnaturelle, mais qui lui ressembleraient à plus d'un titre.

Evidemment, l'acte de foi qui mène au salut se distinguera de ces adhésions par la vertu surnaturelle de foi qui est le principe de cet acte, ou par le secours surnaturel qui suppléera cette vertu chez ceux qui en sont dépourvus, et par les grâces actuelles qui nous feront produire l'acte de foi.

Constitution (Documents XXIII et XXIV, exception 62). Le mot *consentiendo* marque qu'il s'agit d'un commandement de la volonté, beaucoup mieux que ne l'aurait fait le mot *assentiendo*.

(1) De Lugo estime que cela n'a jamais lieu, mais non que cela est absolument impossible. Les autres théologiens pensent que ce cas se réalise, ainsi que nous allons le voir.

Mais, si ces grâces actuelles ne nous sollicitent à faire que ce que les lumières de notre raison nous suggèrent, ce ne sont point des grâces surnaturelles quant à leur substance, mais seulement des grâces surnaturelles quant à la manière dont elles se produisent. Voilà la difficulté.

607. De Lugo (1) estime que, tout en nous suggérant ce que la raison suffirait à nous démontrer, ces grâces sont néanmoins surnaturelles quant à leur substance, parce qu'elles tendent à mettre en acte la vertu surnaturelle qui est en nous, ou le secours surnaturel qui supplée cette vertu. Il ajoute que Dieu pourrait ne nous donner qu'un concours naturel, pour nous faire croire d'une manière naturelle ; mais qu'en fait, il nous donne toujours un secours surnaturel pour adhérer aux vérités révélées, de sorte que tous nos actes de foi faits à cause de l'autorité de Dieu qui révèle, sont surnaturels et tendent au salut.

Suarez (2) soutient, au contraire, que le motif d'actes surnaturels quant à leur substance, ne saurait être un motif que les lumières de la raison suffisent à nous donner. C'est pourquoi, suivant lui, lorsque nous croyons aux vérités révélées à cause de l'autorité de Dieu révélateur connu par les lumières de notre raison, nous faisons un acte de croyance naturelle, qui ne remplit pas les conditions requises pour mener au salut. Pour faire un acte de foi surnaturel, il faut, dit ce savant théologien, que l'autorité de Dieu révélateur qui inspire notre foi soit elle-même crue par un acte de foi (613).

Tout en admettant, comme Suarez, que le motif de la foi doit être au-dessus des lumières de la raison, les *Salmanticenses* (3) et d'autres thomistes évitent de s'engager dans le cercle vicieux dans lequel ils prétendent que s'enferme Suarez, lorsqu'il veut que le motif qui produit la foi, soit lui-même l'objet de la foi qu'il produit. Faisant entre Dieu comme auteur de la fin naturelle et Dieu comme auteur de l'ordre naturel, une distinction à laquelle ils recourent souvent, ces thomistes enseignent que la foi n'est surnaturelle et salutaire, qu'autant qu'elle s'appuie sur le témoignage de Dieu, considéré comme auteur de l'ordre surnaturel. Si l'adhésion aux vérités révélées avait pour motif le témoignage de Dieu considéré comme auteur de l'ordre naturel, cette adhésion serait, à leur avis, une croyance naturelle absolument différente de la foi véritable.

Les solutions données à la question de la manière dont la grâce doit nous faire croire sur l'autorité de Dieu révélateur, pour qu'il

(1) *De fide divina*, disp. IX.
(2) *De gratia*, lib. 4, c. 2, n. 8 ; et *de fide*, disp. III, sect. 8.
(3) Tr. XIV, *de gratia*, disp. 3, dub. 3, n. 25-55.

y ait une foi véritable, ont aussi inspiré les solutions qu'on donne au problème de la liberté de la foi ; car cette liberté consiste, comme le dit notre Concile, dans la possibilité où nous sommes, de coopérer ou de *résister* aux grâces de Dieu. C'est pour cela que nous allons voir les mêmes théologiens aux prises sur la question de la liberté de la foi, dans l'article qui suit (613).

Art. 105. — *La liberté de la foi* (1).

608. Nous avons vu (598) qu'Hermès distinguait entre la *foi de connaissance*, qu'il regardait comme passive et nécessitée ; et la foi qui agit par la charité, qu'il appelait *foi du cœur* et qu'il considérait comme la seule *foi libre*. « La *foi de connaissance*, disait-il (2), consiste dans l'assentiment nécessaire qu'on donne aux arguments qui établissent la vérité de la religion chrétienne ; c'est la persuasion irrésistible que ce qui est démontré est vrai... Pour la *foi du cœur*, elle implique une soumission libre et pleine aux choses révélées, c'est-à-dire une entière dépendance vis-à-vis de Dieu et des choses divines. Cette foi est, en effet, le renoncement à toutes les choses terrestres ; elle entraîne la libre et parfaite détermination et volonté d'aimer et de chercher Dieu ». Il pensait donc que la *foi morte* n'est pas libre.

609. Après ce que nous avons dit dans notre dernier article, il ne nous sera pas difficile de réfuter cette erreur. Nous avons montré, en effet, que la foi est surnaturelle et mène au salut, alors même qu'elle n'est pas accompagnée de la charité. Or ce caractère surnaturel et méritoire de la foi suppose la liberté de l'acte de foi ; car une action ne peut être surnaturellement vertueuse ; elle ne peut être méritoire, qu'autant qu'elle est libre. D'ailleurs, pour établir que la foi est libre, il suffirait de se souvenir qu'elle nous est commandée par Dieu. Hermès se trompait donc, lorsqu'il refusait de reconnaître la liberté de l'assentiment, que nous donnons par la foi aux vérités surnaturelles.

Son erreur était même en contradiction flagrante, non seulement avec les enseignements de l'Ecriture et de la tradition qui ont toujours présenté la foi comme obligatoire et méritoire ; mais encore avec une déclaration formelle du Concile de Trente ; car ce Concile affirme que, par la foi qui précède la justification, les adul-

(1) Fides ipsa in se, etiamsi per caritatem non operetur, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam præstat ipsi Deo obedientiam, gratiæ ejus, cui resistere posset, consentiendo et cooperando (Constit. *Dei Filius*, cap. III).

Si quis dixerit assensum fidei christianæ non esse liberum, sed argumentis humanæ rationis necessario produci ;... anathema sit (*Ibid.*, can. 5).

(2) *Dogmatic.* p. III, § 282 et seq. cité. Document VI, note 17, tome I.

tes se portent librement vers Dieu, *libere moventur in Deum credentes* (1).

Le Concile du Vatican pouvait donc ranger le sentiment d'Hermès au nombre des hérésies, et c'est ce qu'il a fait par ce canon : « Anathème à qui dirait que l'assentiment de la foi chrétienne n'est pas libre ; mais qu'il est produit nécessairement par des preuves de raison humaine ! »

610. Mais ce canon ne condamne pas seulement ceux qui nient la liberté de l'acte de foi ; il définit encore que cette liberté subsiste, même après l'étude et la considération la plus attentive des preuves de la religion.

On se persuade parfois que la foi est libre seulement en ce sens qu'il dépend de nous d'étudier et de considérer les preuves de la révélation. On dit, par exemple, que les incrédules sont coupables parce qu'ils ne veulent pas examiner ces preuves. Cela n'est pas complètement faux. De même qu'un médecin est coupable, lorsqu'il fait mourir un malade, faute d'avoir suffisamment étudié la médecine ou examiné son client ; de même tout homme est coupable, lorsqu'il rejette la religion que Dieu nous impose, faute de s'être rendu compte des preuves de cette religion. La liberté de la foi tient donc, en partie, à ce que nous sommes libres de considérer ou non les preuves de la révélation, sans la connaissance desquelles il est impossible de croire, ainsi que nous l'avons dit dans notre article 97 sur les motifs de crédibilité. L'incrédulité de ceux qui doutent de la certitude du fait de la révélation, leur est par conséquent imputable, si leur doute résulte d'une ignorance qu'ils auraient pu et dû dissiper.

Mais ce n'est point cette liberté préalable que notre Concile a principalement en vue. Si la liberté de la foi ne consistait que dans la liberté de se rendre compte de la certitude du fait de la révélation, l'acte de foi cesserait d'être libre en lui-même pour quiconque est arrivé à cette certitude. Or il n'en est rien. Après nous avoir dit que la révélation est démontrée par des preuves très certaines et accommodées à l'intelligence de tous, notre constitution condamne, en effet, ceux qui diraient que ces preuves produisent nécessairement l'acte de foi, *argumentis humanæ rationis necessario produci* (2).

(1) Sess. 6, cap. 6. Voir appendice VII.

(2) Cette formule si heureuse fut le résultat d'une élaboration longue et pénible. Le *schema* rédigé par la commission prosynodale affirmait la liberté de la foi, sans la définir formellement (Document VI, c. 8, tome I). Mgr Martin, évêque de Paderborn, crut qu'il y avait lieu de condamner dans un canon spécial la doctrine d'Hermès sur la nécessité de l'assentiment de la foi. Il ne mit dans ce canon que la formule adoptée par Hermès et le rédigea ainsi : *Si quis dixerit, fidem qua Christiani Evangelicæ prædicationi consentiunt, esse*

Elle définit, par conséquent, que cet acte reste libre pour ceux mêmes qui ont parfaitement étudié ces preuves et qui ont pu se rendre compte de leur certitude. C'est même là le point précis que notre canon définit, puisque l'erreur d'Hermès qu'il condamne, consistait à dire que la foi est produite nécessairement dans notre intelligence par la vue des preuves de la révélation.

Il est clair aussi que la liberté de l'acte de foi en face de ces preuves, n'est pas simplement une liberté de contradiction, qui viendrait de ce que l'on peut faire l'acte ou s'en abstenir ; car les Hermésiens admettaient cette liberté de contradiction ; et ils n'en ont pas moins été condamnés. La liberté de croire, que nous gardons en face des preuves de la révélation, est donc la liberté de contrariété, qui consiste dans la possibilité d'admettre ou de rejeter les vérités que Dieu révèle.

Ainsi, alors même que nous connaissons les preuves de la révélation, que l'obligation de croire n'est aucunement douteuse pour nous, et que la grâce de Dieu nous sollicite à faire l'acte de foi, il

persuasionem necessariis scientiæ humanæ argumentis inductam ; *anathema sit.*

La Députation de la Foi lui demanda (Document XXVII, séance 7) de donner à sa rédaction cette tournure négative qui circonscrivait mieux l'erreur que l'on visait : *Si quis dixerit fidem qua Christiani Evangelicæ prædicationi consentiunt, non esse nisi persuasionem necessariis scientiæ humanæ argutis inductam...; anathema sit.* Mais les nombreux amendements (Document XIX : *amendements* 109 à 116) qui furent proposés par les Pères du Concile, montrèrent que cette formule elle-même n'était pas encore assez claire. « Beaucoup de Pères, dit Mgr Martin, dans son rapport en congrégation générale (Document XX), beaucoup de Pères ont été choqués par le mot *necessariis*, et ils ont proposé de le remplacer par divers autres mots. Un des révérendissimes Pères a proposé le mot *firmis*. Un autre aurait voulu qu'on transportât cette notion de nécessité dans l'acte même et qu'on dit *necessario productam*... La langue latine n'a point d'expression qui rende strictement l'expression allemande *nœthigenden gruenden* (motifs irrésistibles) ; le mot *necessitans* y répond, mais n'est pas latin ; je dirais plutôt *cogens*, *argumenta cogentia*, parce que les arguments en cause imposeraient à l'entendement une nécessité inévitable. C'est là ce que voulait exprimer Hermès. Le savant rapporteur crut donner satisfaction à tous les désirs, en introduisant dans le canon un nouveau membre de phrase, qui marquerait bien que l'erreur condamnée consistait à supprimer la liberté de la foi. Il proposa donc cette nouvelle rédaction : « *Si quis dixerit, assensum fidei Christianæ non esse liberum, sed necessariis humanæ rationis argumentis produci, anathema sit.* » Mais cette rédaction déplut aussi aux évêques assemblés. Lorsqu'on en vint au vote, aucun d'eux ne se montra disposé à l'accepter ; mais plusieurs proposèrent aux présidents de substituer au mot *necessariis*, les termes *necessitantibus*, *cogentibus*, ou bien la formule *necessario produci*, (*ibid.* à la suite du rapport VI). Mgr Martin demanda alors que la question fût renvoyée à l'examen de la Députation de la Foi. La Députation écarta le terme *cogentibus argumentis*, parce que *cogere* indique une coaction extérieure et non une nécessité de conviction ; elle écarta aussi le terme *necessitantibus*, parce qu'il n'est pas latin, et proposa au Concile notre rédaction actuelle qui réunit presque tous les suffrages (*ibid.* rapport VIII).

dépend encore de notre volonté, de consentir ou non à la production de cet acte.

611. On peut se demander, si cette liberté existe, non seulement pour les premiers et principaux actes d'adhésion que nous donnons à la révélation, mais encore pour ce nombre incalculable d'actes de foi, que nous faisons journellement, sans plus réfléchir au motif de la foi, ou aux motifs de *crédibilité*, sur lesquels cette *foi* repose et qui la rendent obligatoire. De Lugo (1) répond que, lorsque nous ne réfléchissons pas aux motifs de crédibilité, l'intervention de notre volonté est encore plus nécessaire. Cependant il ne va pas jusqu'à affirmer que cette intervention de la volonté se produit avec l'attention requise pour un péché mortel, c'est-à-dire avec une pleine liberté (2). Notre Concile ne distingue pas entre les divers actes de foi. Il affirme que tous les actes de foi qui tendent au salut, sont produits librement par une coopération de notre volonté aux sollicitations de la grâce de Dieu. C'est, en effet, un principe incontestable que tout acte méritoire doit être libre. Seulement n'est-on pas en droit d'appliquer aux actes de foi, les enseignements de la théologie relativement aux autres actes méritoires? Or, pour le mérite d'un grand nombre d'actes surnaturels, il suffit du volontaire *in causa*, qui continue à subsister, lorsque nous agissons en vertu d'actes libres précédemment posés. Beaucoup d'actes de foi pourraient donc être libres de la même manière, et rien n'empêche d'expliquer ainsi la liberté de ceux que nous semblons faire sans réflexion.

612. Nous avons vu précédemment que l'acte de foi suppose des motifs de crédibilité ou des preuves certaines du fait de la révélation (art. 97). Nous avons vu aussi que l'acte de foi est une adhésion aux vérités révélées qui exclut tout doute (557), parce qu'elle est fondée sur l'autorité infaillible de Dieu qui révèle (art. 96).

Comment concilier avec la liberté de la foi, cette entière certitude de l'entendement, relativement au fait de la révélation et aux vérités révélées? C'est là un problème qui n'est pas sans difficulté.

Puisque (nous venons de le montrer) la liberté de la foi subsiste en présence des preuves de la révélation, et que l'acte même de foi est un acte de l'intelligence, il faut chercher la liberté de la foi dans une détermination de la volonté, qui suit notre connaissance des motifs de crédibilité et qui précède l'acte de foi. C'est ce que tous les théologiens font.

Suivant eux, voici comment se prépare et se produit l'acte de foi. L'entendement porte un jugement sur la valeur des motifs de cré-

(1) *De fide*, disp. 10, n. 15.
(2) *Ibid.*, n. 29.

dibilité et sur l'obligation de croire qui en résulte. La volonté éclairée par ce jugement se détermine à croire ou à ne pas croire. C'est de cette détermination, qui commande ou refuse l'acte de foi, que vient la liberté de cet acte. Enfin l'entendement sous l'impulsion de cet ordre de la volonté, produit l'acte de foi. Comme nous l'avons vu dans notre dernier article, la grâce surnaturalise ces trois opérations.

613. Mais comment notre foi est-elle libre, au milieu des preuves qui nous démontrent qu'il faut croire et des grâces qui nous invitent à le faire? Les théologiens l'expliquent de diverses manières. Voici sommairement les principales solutions qu'ils ont proposées (607).

Suivant de Lugo et Franzelin, les preuves du fait de la révélation établissent avec évidence l'obligation de croire, mais non la vérité des enseignements que Dieu révèle. Mise en présence de ces preuves, notre intelligence ne peut s'empêcher de reconnaître qu'elle est tenue de croire à ce qui est révélé; mais il faut que la volonté se décide à l'acte de foi, sous l'impulsion de la grâce, pour que l'intelligence croie.

Suivant Suarez et Mazella, rien n'empêche le fidèle qui croit de se faire l'argument suivant, pour se démontrer avec évidence la vérité de ce qu'il croit: « Dieu ne peut se tromper, ni nous tromper; or, il a révélé tel dogme, donc ce dogme est vrai », Mais l'adhésion qui serait donnée aux dogmes en vertu de ce raisonnement ne serait pas un acte de foi surnaturelle. D'après ces auteurs (607), il n'y a foi surnaturelle, qu'autant que les deux vérités qui constituent le motif de la foi, c'est-à-dire, suivant eux, l'autorité de Dieu et l'existence de la révélation, sont crues elles-mêmes par un acte de foi. Or, il dépend de notre libre volonté, aidée de la grâce, d'adhérer par un acte de foi à ces vérités, au lieu d'y adhérer simplement à cause des preuves fournies par la raison.

Suivant les théologiens de Salamanque, et Billuart, on peut faire un acte de foi aux mystères qui dépassent la portée de la raison, alors même que leur vérité résulte, avec une certitude indubitable, d'une révélation divine; car l'obscurité intrinsèque des mystères fait que notre intelligence peut les admettre ou les rejeter, et tenir ou non compte de l'autorité de Dieu qui nous les révèle. Or, d'après les mêmes auteurs (754), la foi proprement dite ne peut porter que sur les mystères. La liberté de tous les actes de foi serait donc ainsi expliquée.

Nous ne discuterons point ici ces opinions. Appelons seulement l'attention sur un point auquel on ne prend pas assez garde. Tous les théologiens s'accordent à dire que l'adhésion donnée aux vérités révélées, à cause uniquement de la démonstration qui en serait faite ou même des motifs de crédibilité qui prouvent le fait de leur révé-

lation, ne serait pas un acte de foi véritable. L'assentiment de la foi est, en effet, donné à cause de l'autorité de Dieu, et non à cause des lumières de la raison. Or on comprend que cette confiance avec laquelle on suit les enseignements divins peut être accordée ou refusée et qu'elle diffère profondément, sous ce rapport, de l'adhésion *qu'on donne aux conclusions d'une démonstration évidente.* Aussi les opinions que nous venons de rappeler ont-elles été élaborées pour expliquer comment la foi est surnaturelle (607), plus encore que pour montrer comment elle est libre.

614. Ajoutons que, s'il paraît difficile de déterminer de quelle façon la liberté et la certitude se concilient dans l'acte de foi considéré en lui-même et pour ainsi dire *in abstracto*, il est d'ordinaire aisé de constater, surtout à notre époque d'incrédulité, d'où vient que les uns croient, pendant que les autres doutent ou refusent de croire. Les hommes qui doutent et ne croient pas aux vérités révélées, sont ceux qui ne sont pas convaincus du fait de la révélation. Les hommes qui croient sont au contraire ceux qui sont convaincus de ce fait. On serait tenté de conclure de là que la liberté de l'acte de foi vient exclusivement de la liberté d'étudier et de considérer ou non les preuves de la révélation, et qu'elle ne vient point comme l'enseigne le Concile du Vatican, d'une détermination qui reste maîtresse d'elle-même, malgré la science la plus complète de ces preuves.

Mais on change d'avis, lorsqu'on remarque qu'avec une connaissance égale des motifs de crédibilité, les uns croient pendant que les autres doutent. On s'accorde à le reconnaître, la foi tient aux dispositions qu'on apporte dans la considération des preuves de la religion. Ce sont ces dispositions qui décident de la valeur que chacun accorde aux preuves qui lui sont proposées. Or que sont ces dispositions, sinon le résultat et le signe de libres déterminations de la volonté sollicitée par la grâce ? Ces déterminations libres, que les théories des théologiens n'envisagent qu'au moment de l'acte de foi, se produisent très souvent, chez les adultes, dans la conduite qui précède et prépare l'acte de foi ou l'acte d'incrédulité. Cette conduite peut avoir mis celui à qui la foi est proposée dans un état d'esprit tel, qu'il est facile de conjecturer à l'avance à quoi il va se décider. C'est en raison des dispositions à peu près permanentes dans lesquelles ils se sont mis, que la plupart des hommes, qui connaissent suffisamment les preuves de la religion, sont d'une manière à peu près constante croyants ou incrédules.

Obéissant d'ailleurs à une tendance naturelle qui fait que nous cherchons toujours à justifier notre conduite à nos propres yeux, ceux qui ne croient pas s'habituent à considérer les objections faites *contre la révélation* ; car ils sentent *qu'il serait déraisonnable de ne*

pas croire ce que Dieu a révélé. Ils se forment ainsi à eux-mêmes des préjugés, qui peuvent à la longue devenir si puissants, qu'il faudrait un vrai miracle de la grâce pour les surmonter. Réciproquement ceux qui croient s'habituent à considérer la faiblesse des objections faites contre la religion et la force des preuves du christianisme. C'est pourquoi la foi leur est facile. Néanmoins il leur est toujours possible de se livrer à des doutes, qui, de la vérité révélée, passeront aussitôt au fait de la révélation, en vertu de la tendance que nous signalions tout à l'heure.

Voilà l'état habituel de la plupart des fidèles. C'est l'application de cette parole du Sauveur (1) : *Omnis qui male agit, odit lucem, et non venit ad lucem, ut non arguantur opera ejus : qui autem facit veritatem venit ad lucem, ut manifestentur opera ejus quia in Deo sunt facta.*

Cependant il est des âmes qui n'arrivent point à cette heureuse stabilité et dont la foi semble toujours en question, alors même qu'elles ne doutent jamais. Cette situation est parfois une épreuve que Dieu a voulu leur imposer ; d'autres fois elle résulte de leur indécision naturelle ou d'un défaut de courage dans le combat contre les tentations. C'est surtout dans les luttes de ces âmes, que se révèlent les secrets de la liberté de la foi, et qu'on peut étudier l'application des théories théologiques que nous avons résumées.

PARAGRAPHE IV. — La foi catholique et la double forme que revêt le magistère de l'Eglise.

TRADUCTION. — Or on doit croire de foi divine et catholique toutes les vérités qui se trouvent contenues dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle et que l'Eglise propose comme devant être crues, en tant que divinement révélées, qu'elle fasse cette proposition par un jugement solennel ou par son magistère ordinaire et universel.

(1) Joan., III, 20, 21.

615. Le paragraphe IV auquel nous sommes parvenus, dit beaucoup de choses en peu de mots. Il détermine en effet les conditions qu'une vérité doit remplir pour appartenir à la foi catholique, et indique la double manière dont l'Eglise propose à notre foi les dogmes révélés. Elle le fait, ou bien par ses jugements solennels, ou bien par son magistère ordinaire et universel.

Comme le magistère ordinaire de l'Eglise donne lieu à plusieurs questions actuelles et complexes, nous nous y arrêterons quelque temps. Après un article consacré à la foi catholique, nous étudierons donc en quoi consiste le magistère ordinaire et universel de l'Eglise, quels sont les hommes qui lui servent d'instruments, de quelle manière il s'exprime, comment on reconnaît les doctrines qu'il impose, enfin s'il peut par lui-même créer de nouvelles obli-

gations en matière de doctrine. Nous n'examinerons pas ici la part précise qui revient aux évêques dispersés et au Souverain Pontife, dans l'exercice de ce magistère. Nous l'avons fait dans un opuscule sur le *magistère ordinaire de l'Eglise et de ses organes* et nous reviendrons sur ce point important dans nos études théologiques sur la Constitution *Pastor Æternus*.

Art. 106. — *La foi catholique* (1).

616. Il était naturel que le Concile du Vatican s'occupât de l'objet de la foi, dans ses enseignements sur cette vertu (2). Seulement en cette question comme dans les autres, il a eu surtout en vue les erreurs et les besoins de notre temps. Aussi ne s'est-il pas arrêté à décider *ce qui peut être* l'objet de notre foi. Il a cru l'avoir indiqué suffisamment, en déclarant dans la définition de cette vertu, qu'elle consiste à croire ce que Dieu a révélé, *ab eo revelata vera esse credimus*. Mais il a tenu à déclarer *ce qui doit être* l'objet de notre foi. à tous, *fide catholica credenda*; car il désirait porter un dernier coup à une erreur contemporaine déjà frappée par Pie IX, et qui prétendait qu'on n'est obligé de croire que les vérités définies par un jugement solennel de l'Eglise.

Ce sont donc les vérités particulières qui doivent être crues par tous les chrétiens, que notre constitution détermine. Or les vérités particulières qui doivent être crues par tous les chrétiens, ce ne sont pas celles qui sont simplement de foi divine, mais celles qui sont de foi divine et catholique. C'est pourquoi le paragraphe qui traite de l'objet de la foi, s'occupe de la foi divine et catholique, *tandis que tous les autres enseignements du Concile sur cette vertu*, se rapportent à la foi simplement divine.

617. La foi *divine et catholique*, ou, pour prendre une formule plus brève, la foi *catholique* est donc celle qui s'impose à tous les chrétiens. Son nom de *catholique* ou d'universelle l'indique et a toujours été ainsi compris. Les enseignements du Concile sur son objet suffiraient d'ailleurs à le prouver. Il enseigne en effet que cette foi doit porter sur toutes les vérités. qui se trouvent contenues dans la parole de Dieu... et que l'Eglise propose comme s'imposant à la foi, en tant que divinement révélées, *ea omnia, quæ in verbo*

(1) Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur (Constit. *Dei Filius*, cap. III).

(2) Cependant cette question était passée sous silence dans les *schemata* élaborés par la Commission prosynodale et par Mgr Martin. Ce fut à la demande de la Députation de la Foi (Document XXVII, séance 9), que le paragraphe qui s'y rapporte fut introduit dans notre chapitre III.

Dei... continentur, et ab Ecclesia... tanquam divinitus revelata credenda proponuntur. Or si, considérées en bloc, toutes les vérités révélées sans exception, s'imposent à la foi de tous ; prises isolément celles-là, et celles-là seulement, peuvent être regardées comme obligatoires pour tous, que l'Eglise propose comme certainement révélées.

Il eut, en effet, été impossible aux chrétiens même instruits, de discerner par eux-mêmes toutes les vérités qui sont contenues dans la révélation et qui à ce titre s'imposent à leur foi.

Aussi Jésus-Christ a-t-il établi son Eglise pour proposer ces vérités aux savants comme aux ignorants, et l'assiste-t-il pour qu'elle le fasse infailliblement. Les vérités qu'elle déclare révélées le sont donc certainement ; elles s'imposent sans aucun doute à la foi de tous les chrétiens.

J'ajoute qu'il n'y a que les vérités ainsi proposées par l'Eglise, que nous soyions tous obligés de croire. Il n'y a que celles-là, en effet, dont la révélation soit certaine pour tous. Tel ou tel théologien pourra, il est vrai, par ses lumières personnelles, reconnaître avec certitude la révélation de quelques autres vérités, qu'il sera par suite tenu de croire de foi divine ; mais la multitude des fidèles est incapable d'un examen personnel de cette nature. Le seul moyen pour cette multitude de discerner les vérités révélées, c'est l'enseignement infaillible de l'Eglise.

Et qu'on ne dise pas que les enseignements de l'Eglise sont ignorés d'un grand nombre d'hommes, aussi bien que les vérités contenues dans la révélation ; car il y a cette différence entre les vérités révélées, considérées en dehors des enseignements de l'Eglise, et ces mêmes vérités proposées par l'Eglise, — que ces vérités ainsi isolées sont très difficiles à discerner, tandis que, comme le dit la suite de notre chapitre, l'Eglise a été établie et organisée par Dieu pour les mettre à la portée de tous (1). Nous ne sommes pas néanmoins tenus de savoir en détail toutes les vérités qui sont de foi catholique. Non, nous ne sommes tenus de connaître explicitement qu'une partie de ces vérités, celles qui sont de nécessité de moyen pour le salut ou de nécessité de précepte. Mais du moment que nous savons que l'Eglise nous propose une vérité comme révélée, nous sommes sûrs que cette vérité est véritablement révélée et nous n'avons plus le droit de la mettre en doute, ni à plus forte raison de la nier.

D'ailleurs, la proposition que l'Eglise nous fait des vérités de foi

(1) Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suæque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci (Constitut. *Dei Filius*, ch. III).

catholique, ne sert pas seulement à éclairer chaque individu sur ce qui est révélé ; elle a encore l'avantage de maintenir dans l'Eglise l'unité doctrinale. Pour rester membre de l'Eglise, il faut en effet faire *profession de croire tout ce que l'Eglise propose comme révélé*. Quiconque rejetterait sciemment et extérieurement une vérité de foi catholique, serait par le fait même hérétique et excommunié.

Le nombre des vérités de foi catholique va en s'augmentant à travers les siècles. Nous parlerons de ce développement du dogme, lorsque nous serons arrivés au quatrième chapitre de notre constitution. Le paragraphe que nous étudions se borne à déterminer les conditions requises pour qu'une vérité soit de foi catholique.

618. Une première condition, c'est que cette vérité soit contenue dans la parole de Dieu *écrite ou traditionnelle*, *quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur*. Notre constitution avait déclaré, dans son chapitre 2, que la révélation surnaturelle ou la parole de Dieu se trouve contenue dans l'Ecriture sainte et les traditions divines. Ce qu'elle enseigne ici est la conséquence de cette déclaration.

En effet, du moment que l'Ecriture et la tradition sont les deux sources qui contiennent la révélation, il faut qu'une vérité soit dans l'Ecriture ou dans la tradition, pour être de foi catholique. L'Eglise, étant infaillible, ne saurait en effet proposer à notre foi comme certainement révélées, que des vérités qui sont vraiment révélées et que nous pouvons croire à cause de l'autorité de Dieu révélateur, ou par un acte de foi divine. Cela est incontestable.

Mais les théologiens se demandent quelles sont les vérités qui doivent être regardées comme contenues dans l'Ecriture sainte et la tradition, et par conséquent comme révélées.

Ils remarquent, en effet, qu'une vérité peut être contenue dans la révélation, non seulement *explicitement*, ou en propres termes, mais encore *implicitement*. Ce ne sont point les vérités exprimées explicitement ou en propres termes dans la révélation, qui font difficulté. Elles sont évidemment révélées. Seulement, il n'en est pas de même des vérités qui ne sont pas exprimées *explicitement*, mais seulement *implicitement* dans la révélation.

Les théologiens partagent en deux classes ces vérités *implicitement* exprimées dans la révélation. Les unes, en effet, bien que non énoncées en propres termes, sont néanmoins *formellement* exprimées dans la révélation. Ce sont les vérités que la révélation exprime en termes équivalents, de telle sorte qu'elles se tirent des formules révélées par simple explication et sans qu'il soit besoin de recourir à une déduction proprement dite (1). D'autres vérités ne sont énon-

(1) Nous verrons (848) que le cardinal Mazella (*de virtutibus infusis*, n. 478) fait observer à bon droit, que pour qu'une vérité soit révélée, il suffit que l'intention que Dieu avait de nous l'enseigner ressorte de la manière dont il

cées dans la révélation que *virtuellement*. Ce sont celles qui ne sont pas exprimées formellement par les formules révélées, mais qu'on en tire par une ou plusieurs déductions, par des raisonnements.

On admet communément que toutes les vérités formellement exprimées dans la révélation sont véritablement révélées ; ce que Dieu révèle, en effet, ce sont les vérités qu'il énonce ; et par conséquent ces vérités sont toujours la parole de Dieu, quelles que soient les formules qui les expriment.

La plupart des théologiens pensent, en outre, qu'on ne saurait regarder comme la parole de Dieu, ni par conséquent croire sur son autorité, les vérités qui se sont affirmées dans la révélation que d'une façon virtuelle (1). Mais les auteurs sont loin de s'accorder sur les cas divers, où une assertion doit être regardée comme formellement ou comme virtuellement exprimée dans une autre assertion.

619. La seconde et principale condition requise pour qu'une vérité soit de foi catholique, c'est que l'Eglise l'*ait proposée comme s'imposant à la foi en tant que divinement révélée*, *et ab Ecclesia tanquam divinitus revelata credenda proponuntur*.

Les mots *en tant que divinement révélées*, *tanquam divinitus revelata*, ne se trouvaient point dans les premiers *schemata* de notre constitution. Suivant les explications de Mgr Martin, rapporteur de la Députation de la Foi (2), elles ont été ajoutées pour « empêcher de ranger parmi les dogmes de foi, les opinions même certaines, enseignées dans les écoles ».

On sait, du reste, que les enseignements infaillibles de l'Eglise portent non seulement sur la révélation, mais encore sur des vérités en connexion avec elle. C'est pour cela que les notes théologiques, infligées par l'Eglise elle-même aux erreurs qu'elle condamne, sont souvent inférieures à la note d'hérésie. Elle réserve, en effet, cette

s'est exprimé ou des rapports de cette vérité avec d'autres. Il n'est donc pas nécessaire que cette vérité soit formulée dans un texte déterminé. Cette intention de Dieu pourra d'ailleurs ne pas être remarquée pendant un certain temps et être manifestée ensuite, grâce au développement du dogme.

(1) Un amendement proposé au Concile demandait qu'on mit dans notre texte *quæ in verbo Dei scripto vel tradito immediate continentur*. Cette rédaction eut été la condamnation de l'opinion qui regarde les vérités virtuellement ou immédiatement révélées, comme pouvant rentrer dans l'objet de la foi divine. Mais cet amendement ne fut pas pris en considération. Document XIX, amendement 51.

(2) Document XX, rapport III. Elles ont été ajoutées aussi parce qu'elles se trouvaient dans la lettre apostolique adressée par Pie IX à l'archevêque de Munich, le 21 déc. 1863. Cette lettre porte en effet que la foi divine doit s'étendre aux points qui sont donnés comme divinement révélés, par le magistère ordinaire de toute l'Eglise dispersée sur la terre : ad ea quoque extendenda quæ ordinario totius Ecclesiæ per orbem dispersæ magisterio *tanquam divinitus revelata* traduntur (Denzinger, n. 1536 et Appendice VIII).

note d'hérésie, aux erreurs qui sont la contradictoire formelle des vérités qu'elle propose comme certainement révélées, c'est-à-dire des vérités de foi catholique.

Les points de doctrine que l'Eglise décide infailliblement sont donc imposées par elle à notre adhésion, ou bien comme révélés, ou bien comme se rattachant à la révélation. Lorsqu'elle nous les impose comme révélés, elle les range par le fait même parmi les dogmes de foi catholique; lorsqu'elle nous les impose comme se rattachant à la révélation, elle les range par le fait même parmi les vérités théologiquement certaines, mais non parmi les dogmes de foi catholique.

620. De tout ce qui précède il résulte que l'adhésion qui nous est demandée pour les vérités de foi catholique, n'est pas autre que l'adhésion de la foi divine. Quel est, en effet, le motif de cette adhésion? C'est le motif de la foi divine, c'est-à-dire l'autorité de Dieu révélateur; car la définition de l'Eglise se borne à déclarer infailliblement, que ces vérités sont certainement révélées et qu'il y a obligation de les croire par un véritable acte de foi divine, parce qu'elles sont révélées de Dieu, *tanquam divinitus revelata credenda proponuntur*.

Il n'en est plus de même, lorsque l'Eglise porte un jugement infaillible sur une vérité qu'elle ne nous propose pas comme révélée. Du moment qu'elle ne nous la propose pas comme contenue dans la révélation, elle ne nous demande point d'y croire, à cause de l'autorité de Dieu révélateur. Nous sommes donc tenus d'y adhérer à cause de l'autorité doctrinale, dont l'Eglise elle-même a été revêtue par Dieu qui lui a promis l'infaillibilité. C'est pour cela, que les théologiens modernes distinguent cette adhésion de la *foi divine*, et l'appellent *foi ecclésiastique* ou *foi médiatement divine*.

Bien que cette foi *ecclésiastique* ne soit pas la foi proprement dite, nous ne pouvons la refuser sans pécher; car nous sommes tenus d'adhérer à tous les enseignements de l'Eglise, et par conséquent de regarder comme certain, tout ce qu'elle nous propose comme certain.

Néanmoins si l'on rejetait les vérités que l'Eglise enseigne infailliblement sans les déclarer révélées, on ne serait pas pour cela hérétique, on pourrait même garder la vertu de foi (1); car on ne rejetterait point formellement une doctrine révélée de Dieu.

La foi catholique étant, au contraire, une foi divine, quiconque contredirait sciemment une vérité de foi catholique, deviendrait

(1) Cependant on serait suspect d'hérésie, aux yeux de l'Eglise, et on perdrait d'ordinaire la vertu de foi : car le plus souvent il est difficile de refuser son adhésion aux décisions infaillibles de l'Eglise, sans rejeter en même temps l'infaillibilité de l'Eglise ou d'autres vérités révélées.

par le fait même hérétique et détruirait en son âme la vertu de foi.

ART. 107. — *Qu'est-ce que le magistère ordinaire et universel de l'Eglise ?*

621. En présentant notre paragraphe (1) aux pères du Concile, Mgr Simor, rapporteur de la Députation de la Foi, leur disait : « Ce paragraphe est dirigé contre ceux qui prétendent qu'on n'est tenu de croire, que ce qui a été défini par un Concile, et qu'on n'est pas obligé de croire également ce que l'Eglise enseignante dispersée prêche et enseigne d'un accord unanime comme divinement révélé (2) ». Malgré cette explication, le texte proposé paraissait obscur à beaucoup de pères ; ou plutôt il leur paraissait comporter des interprétations différentes de celles du savant rapporteur : ce texte n'était pas en effet aussi précis que la rédaction actuelle. La fin était conçue en ces termes : *Et ab Ecclesia sive solemni judicio, sive ordinario magisterio credenda proponuntur*. Or, l'affirmation qu'on est tenu de croire de foi catholique, tout ce que l'Eglise propose de croire, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire, soulevait deux difficultés.

Une première venait de ce que cette affirmation semblait ranger parmi les dogmes de la foi catholique, non seulement les vérités que l'Eglise propose de croire comme révélées, mais encore celles qu'elle enseigne simplement comme certaines. Nous avons vu, dans notre dernier article, qu'on avait intercalé dans le texte les mots *tanquam divinitus revelata*, pour couper court à cette première difficulté.

Une seconde difficulté venait du terme *magisterium ordinarium*. Quelques pères s'étaient persuadé qu'il exprimait les définitions faites par le Souverain Pontife, qui est le docteur ordinaire et perpétuel de l'Eglise universelle, et que les jugements qu'on appelait solennels étaient ceux des Conciles. Ces évêques demandèrent qu'on n'introduisit point comme subrepticement, dans cette première constitution, le dogme de l'infaillibilité pontificale (3) ; ou que du

(1) Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur (Constit. *Dei Filius*, cap. III).

(2) Quæ sequitur paragraphus : *Porro fide divina*, dirigitur contra illos qui dicunt illud solum credendum esse quod concilium definivit, et non etiam illud quod Ecclesia docens dispersa unanimi consensu tanquam divinitus revelatum prædicat ac docet (Document VII, tome I). Mgr Martin répéta la même chose dans son rapport sur les amendements soumis au Concile : « Qua doctrina, dit-il, excluditur error eorum, qui articulos fidei formaliter definitos tantummodo divina fide credendos esse volunt, itaque summam credendorum quasi ad minimum reducere student (Document XX).

(3) Voir le rapport de Mgr Martin, Document XX.

moins on l'y exprimât d'une façon moins obscure (1). Evidemment il fallait une modification du texte pour écarter cette fausse interprétation. Un amendement proposa d'ajouter aux mots *magistère ordinaire*, les qualificatifs de *public* et *d'universel*(2). La Députation de la Foi jugea inutile l'addition du mot *public*, mais elle invita le Concile à adopter l'addition du mot *universel*, qui fut voté à l'unanimité. moins une ou deux voix (3). « Nous désirons l'insertion du mot *universel*, dit le rapporteur Mgr Martin (4), afin que personne ne pense que nous parlons en cet endroit du magistère infaillible du Saint-Siège apostolique, en opposant ce magistère infaillible aux Conciles généraux ; car j'ai eu l'honneur de vous déclarer récemment que la Députation de la Foi n'a eu, en aucune manière, l'intention de toucher, soit directement, soit indirectement, à cette question de l'infaillibilité du Souverain Pontife. Ce mot *universale* signifie d'ailleurs à peu près la même chose, que les termes employés par Sa Sainteté dans sa lettre apostolique, savoir le magistère de toute l'Eglise dispersée sur la terre ». Le rapporteur ajouta un peu plus loin que cette lettre apostolique était celle que Pie IX avait adressée en 1863 (21 Décembre) à l'archevèque de Munich.

622. Cette lettre, écrite à l'occasion d'un congrès des savants catholiques tenu à Munich, avait pour but de mettre ces savants en garde contre l'erreur, qui restreindrait aux dogmes expressément définis, l'obligation de se soumettre aux enseignements de l'Eglise. Le pape y déclare qu'on est obligé d'admettre les enseignements imposés par l'Eglise, alors même qu'ils ne sont pas de foi catholique. Il fait, en outre, au sujet des enseignements de foi catholique, cette observation dont le texte de notre constitution n'est que le résumé : « Quand il s'agirait de cette soumission qui s'exerce par un acte de foi divine, il ne faudrait pas la restreindre aux points expressément définis par les décrets des Conciles œcuméniques ou des Pontifes Romains et du Siège apostolique ; mais on devrait l'étendre aussi aux points qui sont donnés comme divinement révélés par le magistère ordinaire de toute l'Eglise dispersée sur la terre, et que, par cette raison, d'un consentement unanime et constant les théologiens catholiques regardent comme appartenant à la foi (5) ».

(1) Document XIX, Amendement 49.
(2) *Ibid.* Amendement 50.
(3) Document XX.
(4) *Ibid.*
(5) Etiamsi ageretur de illa subjectione, quæ fidei divinæ actu est præstanda, limitanda tamen non esset ad ea, quæ expressis œcumenicorum conciliorum et Romanorum Pontificum hujusque Apostolicæ Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quæ ordinario totius Ecclesiæ per orbem dispersæ magisterio tanquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et

La plupart des théologiens, qui ont écrit depuis le Concile du Vatican (1), avaient reconnu dans ce qu'il nomme le magistère ordinaire et universel, le même magistère que la lettre de Pie IX appelle le magistère ordinaire de toute l'Eglise dispersée sur la terre. Maintenant que nous possédons les actes authentiques du Concile du Vatican, on ne peut plus douter de cette identité, puisqu'elle a été affirmée dans les déclarations qui ont amené le vote de ce passage de notre constitution.

Il y a donc lieu d'étudier cette lettre de Pie IX, aussi bien que le texte du Vatican, pour déterminer ce qu'est le magistère ordinaire et universel de l'Eglise, dont il est ici question.

623. Ce magistère ordinaire et universel est une des manières dont l'Eglise nous propose explicitement les vérités de foi catholique. Cette proposition peut, en effet. suivant le Concile du Vatican, nous être faite de deux manières : par un jugement solennel, ou par ce magistère ordinaire et universel de l'Eglise.

Dans les deux cas, cette proposition devra venir de ceux qui possèdent la plénitude de l'autorité doctrinale dans l'Eglise ; car, d'après les principes de la théologie, il n'y a qu'eux qui aient reçu de Jésus-Christ le pouvoir de nous enseigner infailliblement les vérités révélées et par conséquent de déterminer quelles vérités sont contenues dans la révélation et doivent être crues comme telles de foi catholique. Or la plénitude de cette autorité se trouve dans le Souverain Pontife et dans le corps épiscopal uni au Souverain Pontife. Les jugements solennels dont il est ici question sont d'ailleurs les définitions solennelles des papes et des Conciles. Pie IX le dit expressément dans sa lettre à l'archevêque de Munich, *quæ expressis œcumenicorum conciliorum aut Romanorum Pontificum hujusque Apostolicæ Sedis decretis definita sunt.* Si le Concile du Vatican se tait à ce sujet, c'est parce qu'il ne voulait pas toucher ici à la question de l'infaillibilité du Souverain Pontife et que cette infaillibilité n'avait pas encore été définie par lui.

Le *magistère ordinaire et universel* de l'Eglise ayant la même valeur souveraine que ces définitions solennelles. doit donc émaner de la même autorité. Ce magistère est par conséquent un mode d'enseignement, dont se servent le pape et les évêques pour nous proposer les dogmes révélés, et c'est un mode d'enseignement qui diffère des définitions solennelles.

624. Le pape pourrait-il exercer ce magistère ordinaire sans les évêques, comme il porte sans eux des définitions solennelles infail-

constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur. (Denzinger, n. 1536. Appendice VIII).

(1) Hurler, *de Ecclesia*, n. 667 ; Mazzella, *de Ecclesia*, n. 793 et *de Virtutibus infusis*, n. 421, 432, 528.

libles? Nous le croyons (1). Mais le magistère ordinaire, dont nous parlent la lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich et la constitution *Dei Filius*, est celui qu'exercent ensemble le pape et les évêques. Pie IX l'appelle, en effet, le magistère ordinaire de toute l'Eglise dispersée sur la terre, *ordinario totius Ecclesiæ per orbem dispersæ magisterio*; et en proposant au Concile du Vatican d'ajouter aux mots *magistère ordinaire* le qualificatif d'*universel*, Mgr Martin déclarait que cette formule exprime à peu près (2) la même chose que celle de Pie IX. Le magistère ordinaire et universel de l'Église est donc un mode d'enseignement, qui est exercé sur toute la terre, par le pape et l'épiscopat unis ensemble. Aussi ne saurait-on mieux l'expliquer, qu'en le comparant aux définitions solennelles des Conciles œcuméniques; car il n'y a entre ce magistère et les définitions conciliaires, que des différences de mode et de forme. Ces différences sont du reste clairement indiquées par les qualificatifs, employés par la constitution *Dei Filius* et par la lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich. D'après ces qualificatifs, les définitions sont des jugements portés avec solennité et suivant des formules reçues, *judicium solemne*; tandis que l'enseignement du magistère ordinaire peut être présenté sous la forme la plus simple. Ce magistère est le mode d'enseignement *ordinaire*, *ordinarium*, c'est-à-dire de chaque instant, tandis que les Conciles ne se tiennent que rarement. Enfin ce magistère est le mode d'enseignement qui s'exerce par toute l'Eglise, tandis que les jugements des Conciles sont promulgués en un lieu donné.

Cet enseignement est celui du pape et des évêques, qui ont seuls reçu de Dieu la charge de conserver et de prêcher les vérités révélées et qui forment l'Église enseignante. Cependant, ce n'est pas exclusivement par la voix du corps épiscopal qu'il se manifeste. Tous ceux qui ont reçu du pape et des évêques la mission ou la permission d'enseigner la religion de Jésus-Christ, et principalement

(1) Nous avons examiné cette question dans notre opuscule sur le *Magistère ordinaire et ses organes*, ch. VI, et y reviendrons dans nos études sur la Constitution *Pastor æternus*. Il convient pourtant de remarquer que le corps épiscopal se fera toujours l'interprète des enseignements que le pape propose à l'Eglise, de quelque manière que se fasse cette proposition.

(2) Document XX. Hoc verbum *universale* idem fere significat quod illud verbum, quod SSmus Pater in suis litteris apostolicis ipse adhibuit, nempe magisterium *totius Ecclesiæ per orbem dispersæ*. Ce mot *fere* laisse entendre pourtant qu'il y a une nuance qui différencie les deux formules. Pie IX, après avoir formellement mentionné les décrets solennels des papes et des Conciles, leur oppose le magistère ordinaire de l'Eglise dispersée, c'est-à-dire de l'épiscopat dispersé, qui ne peut être exercé par le pape seul. Le Concile du Vatican ayant évité de parler des jugements solennels du pape ou des Conciles, laisse entendre au contraire que le magistère ordinaire (c'est-à-dire quotidien) et universel (c'est-à-dire s'exerçant partout) peut être exercé par la même autorité qui porte des jugements solennels.

les curés et les théologiens, concourent à cet enseignement, comme des échos et des ministres du pape et des évêques. C'est pour cela que la lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich mentionne l'accord unanime et constant des théologiens, comme un signe auquel on reconnaît les vérités qui sont proposées comme des dogmes de foi, par le magistère ordinaire de l'Église dispersée : *ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur*. Nous reviendrons sur ces points aux articles suivants.

625. Mais ce n'est pas assez d'avoir déterminé d'une manière générale quels doivent être les caractères du magistère ordinaire ; cherchons si ces caractères se retrouvent dans un mode d'enseignement employé par l'Eglise : les Pères et les théologiens ont-ils invoqué l'autorité de ce magistère ? s'exerce-t-il, existe-t-il parmi nous?

Oui, il existe. Ce magistère ordinaire n'est autre chose, en effet, que celui dont l'Eglise tout entière nous offre continuellement le spectacle, quand nous la voyons parler sans cesse par la bouche du pape et de tous les évêques catholiques, se mettre par tout l'univers à la disposition et à la portée de tous les hommes, des infidèles et des chrétiens, des ignorants et des doctes, leur apprendre à régler d'après la révélation divine, non seulement leur foi, mais encore leurs sentiments, leur culte et toute leur conduite. Ce mode d'enseignement, qui s'exerce aujourd'hui partout et sur toutes choses, il est facile de montrer qu'il s'est toujours exercé de la même manière et qu'on a toujours reconnu son infaillible autorité.

C'est, en effet, ce mode d'enseignement qui, par lui-même, répond le plus pleinement à la mission dont Jésus-Christ a chargé ses apôtres ; car il leur a ordonné de se disperser par toutes les nations, pour enseigner, tous les jours, toute sa doctrine. Ses paroles sont formelles : « Allez instruire tous les peuples et apprenez-leur à garder tout ce que je vous ai dit, et moi je serai avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps. *Euntes docete omnes gentes, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis. Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi* (1) ».

C'est par cet enseignement que l'Eglise s'est établie et que la doctrine de Jésus-Christ a été manifestée au monde, avant les définitions solennelles des Conciles et du Saint-Siège, et c'est la première règle de foi dont les saints Pères aient invoqué l'autorité.

C'est l'enseignement auquel S. Ignace martyr veut que les fidèles et les prêtres conforment leurs croyances, quand il écrit : « Je vous ai recommandé de garder unanimement la doctrine de Dieu. En effet, Jésus-Christ, notre vie inséparable, est la doctrine de Dieu, de même que les évêques constitués jusqu'aux extrémités de la terre

(1) Matth. XXVIII, 19, 20.

sont dans la doctrine de Jésus-Christ. C'est pourquoi il convient que vous vous unissiez dans la doctrine de votre évêque et c'est ce que vous faites... Il est donc clair qu'il faut considérer son évêque comme le Seigneur lui-même (1) ».

C'est le même enseignement dont saint Irénée disait (2) : « Quant à la tradition des Apôtres, manifestée par tout l'univers, il est facile de la trouver dans l'Eglise entière, pour quiconque cherche sincèrement la vérité. Nous n'avons qu'à produire la liste de ceux qui ont été institués évêques et de leurs successeurs jusqu'à nous... Mais comme il serait trop long, dans ce volume, de montrer cette succession pour toutes les Eglises, nous nous contenterons de marquer la tradition de la plus grande et de la plus ancienne de toutes de celle qui est connue du monde entier, qui a été fondée et constituée à Rome par les glorieux apôtres Pierre et Paul. En rapportant cette tradition qu'elle a reçue des apôtres, cette foi qu'elle a annoncée aux hommes et transmise jusqu'à nous par la succession de ses évêques, nous confondons tous ceux qui, de quelque manière que ce soit,... font des assemblées illégitimes... » Cet enseignement enfin a été regardé comme infaillible par tous les saints Pères et tous les théologiens. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les témoignages que le cardinal Franzelin a accumulés dans son magistral ouvrage sur la *Tradition*.

Des Conciles particuliers commencèrent à se tenir à partir du second siècle et on réunit ensuite des Conciles œcuméniques, qui portèrent des jugements solennels. Ces jugements furent respectés, comme l'expression authentique et certaine de la doctrine des évêques assemblés de toutes les parties de la chrétienté sous la présidence du successeur de saint Pierre ; mais ils ne firent rien perdre de son autorité à l'enseignement quotidien des évêques dispersés.

Il en fut de même des définitions solennelles que les Souverains Pontifes promulguèrent dans le cours des siècles, lorsqu'ils le jugèrent nécessaire : car, chose remarquable, les partisans et les adversaires de l'infaillibilité papale admirent toujours l'infaillibilité de l'Eglise dispersée. C'est, en effet, de l'assentiment des évêques disséminés dans les diocèses et de leur accord avec le pape, que les Gallicans voulaient faire dériver l'autorité qu'ils étaient forcés d'accorder, en pratique, aux définitions pontificales ; et. si les défenseurs de la vraie doctrine soutenaient que ces définitions sont infaillibles par elles-mêmes. il proclamaient en même temps que le corps des évêques dispersés ne peut pas tomber dans l'erreur.

626. Le magistère ordinaire et universel a donc une pleine auto-

(1) *Epist. ad Ephes.*, n. 3. 4 et 6.
(2) *Adversus hæreses*, lib. III, c. 3.

rité doctrinale. Suivant la déclaration de la constitution *Dei Filius*, toutes les vérités qu'il propose comme s'imposant à la foi en tant que divinement révélées, se trouvent par le seul fait au nombre des dogmes de foi catholique. Mais l'autorité et l'infaillibilité de ce magistère s'étendent également aux autres vérités qui sont soumises à l'autorité et à l'infaillibilité de l'Eglise ; il ne diffère que par la forme, des jugements solennels des papes et des Conciles œcuméniques.

Notre constitution ne parle pas de cette extension du magistère ordinaire, parce qu'elle ne s'occupe que de la foi divine ; mais la lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich déclare formellement que l'enseignement commun dans l'Eglise s'impose, alors même qu'il s'agit d'une doctrine qui n'est pas hérétique, bien qu'elle mérite une note théologique (1).

D'après ce que nous venons de voir, il y a même lieu d'appliquer au magistère ordinaire, ce que les anciens théologiens ont dit de l'objet de l'autorité de l'Eglise dispersée.

L'infaillibilité de ce magistère s'étend donc non seulement aux vérités de foi catholique et aux conclusions théologiques, mais encore aux faits dogmatiques, à la discipline, à la canonisation des saints.

Les lois générales établies par une coutume légitime ne pourront par conséquent être en contradiction avec la loi divine et la doctrine révélée ; et, quand toute l'Eglise, pendant les premiers siècles, s'accordait à honorer un personnage comme saint, le jugement qu'elle portait ainsi, du consentement au moins tacite du Saint-Siège, n'était pas moins infaillible que les décrets de canonisation que le Souverain Pontife porte aujourd'hui (2).

Art. 108. — *Ministres qui servent d'organes et d'instruments au magistère ordinaire.*

627. Nous venons de donner un aperçu général et encore un peu superficiel du magistère ordinaire de l'Eglise ; il nous faut maintenant l'étudier plus à fond, en considérant successivement les principaux aspects sous lesquels on peut l'envisager.

Et d'abord nous allons montrer comment, non seulement le pape et les évêques, mais encore les ministres inférieurs de l'Eglise, les simples fidèles et presque tous les hommes prêtent leur voix à ce magistère ordinaire et en deviennent les instruments.

Mais avant d'entrer dans ce sujet, il ne sera pas inutile de rap-

(1) Appendice VIII.
(2) Benedictus XIV, *de serv. Dei beatificat. et B. canonizat.*, lib. I, c. 39, n. 3.

peler en quoi consiste la vie de l'Eglise ; car il faut comprendre cette vie, pour entendre de quelle manière tout contribue, dans l'Eglise et même dans le monde, à l'exercice du magistère ordinaire que nous étudions.

628. Suivant la profonde doctrine de saint Paul, l'Eglise est le corps mystique de Jésus-Christ, formée de membres et d'organes multiples et vivants. Dans cette Eglise, le Sauveur a établi un chef et un collège de pasteurs chargés de continuer l'œuvre qu'il a commencée sur la terre et de communiquer sa vie à son corps mystique, sous toutes ses formes et dans toutes ses manifestations. Assistés pour cette œuvre par le Saint-Esprit, ces ministres du Christ sont la lumière du monde à qui ils donnent la vie surnaturelle, ils sont le sel de la terre où ils empêchent cette vie de se corrompre. Je ne dirai rien de l'exercice de leur pouvoir d'ordre, en vertu duquel ils offrent le saint Sacrifice et confèrent les sacrements ; je ne m'occuperai ici que de leur juridiction ou de la mission qu'ils ont reçue de gouverner et d'enseigner l'Eglise. Or, le lecteur ne l'ignore pas, c'est l'exercice de la juridiction papale et épiscopale, qui garde au sein de l'Eglise et qui y entretient : la doctrine évangélique, par un enseignement infaillible ; la morale et la perfection chrétiennes, par le maintien des lois divines et l'établissement des lois ecclésiastiques ; le culte, par les diverses formes de la liturgie.

Tous les dons divins nous viennent donc des mains de l'épiscopat. Si l'Eglise est le corps mystique de Jésus-Christ, les évêques unis au Pape sont comme l'âme et la forme substantielle qui vivifie ce corps, par la vertu de Jésus-Christ dont ils tiennent la place ici-bas. C'est ce qui explique le principe, que nous établissions tout à l'heure (623), que c'est au collège épiscopal qu'appartient, en propre et de droit divin, l'exercice du magistère ordinaire de l'Eglise.

628. Mais ce qu'ils ont en propre, les évêques qui forment l'Eglise enseignante, peuvent le communiquer, dans une certaine mesure, aux membres de l'Eglise enseignée (1) : de même que l'âme met quelque chose de sa vie dans les organes de nos sens.

Pour laisser les figures, Jésus-Christ ayant transmis sa mission à des hommes vivants, leur a donné la faculté de la remplir, en hommes vivants, c'est-à-dire par des actes dus à leur propre initiative. Il les assiste sans aucun doute et assure ainsi l'accomplissement de leur ministère ; mais cette assistance ne leur ôte point le choix des moyens dont ils jugent à propos de s'aider ; elle leur laisse même la liberté de prendre ces moyens non seulement dans l'ordre

(1) Les théologiens donnent le nom d'*Eglise enseignante* au pape et aux évêques, successeurs des apôtres, et le nom d'*Eglise enseignée* à l'ensemble des autres membres de l'Eglise.

surnaturel, mais encore dans l'ordre naturel ; car tout est fait pour les élus et pour Jésus-Christ.

Et en effet, puisque les pasteurs divinement constitués ont fait servir, comme nous le verrons plus loin, les données des sciences humaines au développement de la doctrine chrétienne, pourquoi n'auraient-ils pas cherché des coopérateurs, dans les membres de l'Eglise enseignée qui sont leurs enfants? Ils l'ont fait. Ils se sont donné des aides, en confiant aux prêtres et aux clercs des fonctions ecclésiastiques ; ils acceptent des auxiliaires qui s'offrent à eux dans les rangs des laïques.

Jésus-Christ les a établis ses ministres, et ils sont pasteurs de l'Eglise, en vertu d'une institution divine. Ils se constituent un clergé et s'y donnent des lieutenants qui sont aussi pasteurs dans l'Eglise, mais en vertu d'une institution ecclésiastique. Ces ministres inférieurs reçoivent une part de l'autorité du Pape et des évêques ; mais, quelque large que cette part leur soit faite, ils restent toujours des instruments du corps épiscopal et n'exercent pas un ministère institué directement par Jésus-Christ. Il en résulte qu'ils enseignent, mais au nom et en la place des évêques, sans faire partie de l'Eglise enseignante et sans posséder, par eux-mêmes, l'infaillibilité promise au Pontife et aux successeurs des apôtres.

630. Cette participation aux attributions du Saint-Siège et du collège apostolique est accordée de diverses manières et par diverses institutions.

On sait que ces attributions sont multiples, qu'elles sont doctrinales, législatives, judiciaires. Or le Pape et les évêques peuvent les communiquer toutes, dans une mesure marquée, à une même personne, tout en bornant pour elle l'exercice de ces attributions à un territoire restreint. C'est de cette manière que l'autorité du Souverain Pontife a été partagée entre les patriarches et les métropolitains et que celle des évêques de chaque diocèse est transmise aux curés.

Il arrive aussi que le Souverain Pontife et les évêques ne communiquent que l'un ou l'autre de leurs pouvoirs, par exemple celui de juger un certain genre de causes, mais sans borner à un territoire restreint l'exercice de cette juridiction partielle. C'est de cette seconde manière que le successeur de saint Pierre partage ses nombreuses charges entre les congrégations romaines dont l'autorité s'étend sur tout l'univers. On peut, je crois, faire rentrer aussi dans la même catégorie la mission d'étudier et d'aider à étudier la vraie doctrine, que les universités catholiques reçoivent du Souverain Pontife.

Ces diverses communications de l'autorité du Saint-Siège et de l'épiscopat ont reçu de la stabilité quand les besoins de l'Eglise le

demandaient ; elles se sont donc transformées, assez souvent, en institutions permanentes. Le corps épiscopal s'est ainsi donné, pour l'accomplissement de sa mission, des instruments organisés et vivants ; pourquoi ne dirai-je pas, après les explications qu'on vient de lire, qu'il s'est créé des organes qui participent à sa vie ?

Du reste, outre ces organes permanents, il en est de transitoires, qui doivent leur existence éphémère à des délégations diverses de la puissance spirituelle. Enfin, outre les instruments que les évêques se créent, il s'offre à eux des auxiliaires qui les aident à remplir leur mission, sans sortir de la dépendance qui leur est due et sans néanmoins avoir reçu d'eux aucun ministère. Tels sont les écrivains qui soumettent leurs ouvrages à l'approbation ecclésiastique ; tels sont encore les laïques, qui, sans être chargés d'instruire leurs frères des vérités de la religion, le font avec l'approbation expresse ou légitimement présumée des pasteurs ; tels sont les parents qui élèvent leurs enfants dans les principes de la foi catholique et les maîtres qui contribuent à l'éducation chrétienne de la jeunesse.

631. Tous ces aides concourent à l'œuvre de l'Eglise enseignante, tous sont les instruments plus ou moins autorisés de son magistère quotidien. Chacun d'eux, en effet, exprime à sa manière la doctrine de l'Eglise et la multitude de ces instruments fait qu'on entend partout comme un retentissement de cette doctrine.

Le magistère ordinaire et universel de l'Eglise, encore qu'il soit tout entier sous l'action du corps épiscopal, est donc formé par le concert d'un nombre infini de voix qui s'élèvent sans cesse d'un bout à l'autre de l'univers. C'est comme le bruit du vaste océan, où le murmure des moindres flots se mêle au fracas des grandes vagues. Mais, tandis qu'il ne sort du sein de la mer, que des mugissements confus, toutes les voix que nous entendons dans l'Eglise se font les instruments du magistère de l'épiscopat : ce sont comme des échos vivants, ou, suivant la belle comparaison de saint Ignace, martyr (1), comme les cordes d'une lyre qui s'harmonisent sans cesse avec la voix du Souverain Pontife et des évêques : car un organe n'exerce aucune fonction que sous l'influence du principe vital et un instrument n'agit que sous l'impulsion de celui qui l'emploie.

632. Les considérations qui précèdent seraient incomplètes, si nous n'ajoutions que cette harmonie est garantie non seulement par les excellentes dispositions des prêtres et des fidèles, mais encore par les promesses de Jésus-Christ.

En effet le Sauveur ne s'est pas contenté d'assurer l'infaillibilité aux successeurs de saint Pierre et des Apôtres, il s'est encore engagé à maintenir, dans le sein de son Eglise, une perpétuelle et indisso-

(1) *Ad Ephes.*

luble unité et à préserver la foi de ses membres de toute altération. Cette Eglise restera donc toujours unie au successeur de Pierre, sur lequel elle s'appuie comme un édifice sur ses fondations, et les efforts de l'enfer ne pourront la détruire, ni ébranler ses croyances. *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam et portæ inferi non prævalebunt adversus eam* (1). En vertu de ces promesses renouvelées à plusieurs reprises, la foi des fidèles est infaillible, comme l'enseignement des pasteurs, et on n'a pas à craindre le moindre désaccord entre cette foi et cet enseignement. Aussi est-ce un principe admis en théologie, que la foi de tout le peuple chrétien est toujours conforme à la doctrine de l'épiscopat qui est celle de Jésus-Christ.

C'est donc Dieu lui-même qui garde la foi des fidèles, en la maintenant d'accord avec l'enseignement des premiers pasteurs ; c'est lui qui garantit la docilité des instruments que le magistère ordinaire se donne et la fidélité des échos qu'il trouve dans les membres de l'Eglise qui n'appartiennent pas au collège épiscopal.

633. Aussi pour connaître les enseignements du magistère ordinaire, n'est-il pas nécessaire de prêter l'oreille à toutes les voix qui lui servent d'organes ou qui lui font écho ; il suffit qu'on se rende compte, soit de la doctrine du corps épiscopal dispersé, soit de la foi de l'ensemble des fidèles ; il suffit même assez souvent de les étudier dans une de leurs manifestations.

En effet, dans un être vivant, tous les membres et tous les organes s'harmonisent si parfaitement, qu'un seul d'entre eux, quand il est important, suffit à un naturaliste exercé, pour reconstituer tous les autres. Il en est de même du magistère ordinaire de l'Eglise.

Ainsi la doctrine constante et universelle des saints Pères ou des théologiens, sur laquelle nous aurons à revenir à l'article suivant, permet, à elle seule, de connaître les enseignements de ce magistère par toute l'Eglise dispersée, comme Pie IX le faisait entendre clairement dans la lettre à l'archevêque de Munich que nous avons déjà citée (2).

Les paroles des martyrs relatées dans leurs actes, les inscriptions placées sur leurs tombeaux, les divers monuments dans lesquels la foi du peuple chrétien s'exprime, pourront aussi manifester les croyances de l'Eglise universelle.

Mais on les trouvera plus sûrement encore dans les symboles de foi admis par toute la catholicité, je veux dire ceux des apôtres de Nicée et de saint Athanase, dans les professions de foi imposées à

(1) Matth. XVI, 18.

(2) Quæ ordinario totius Ecclesiæ per orbem dispersæ magisterio tanquam divinitus revelata traduntur, ideoque, universali et constanti consensu, a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur (Litter. Apost. 21 déc. 1863, ad archiep. Monac. — Denzinger, n° 1536 et Appendice VIII).

tous ceux qui doivent exercer un ministère ecclésiastique, enfin dans le Catéchisme du Concile de Trente et dans l'ensemble des catéchismes diocésains, rédigés pour guider le clergé des paroisses dans l'instruction quotidienne des fidèles. Ce sont en effet les documents où les apôtres et leurs successeurs ont formulé, pour les fidèles des règles de foi, et pour les pasteurs des règles d'enseignement, à l'aide desquelles se maintient l'unité de la doctrine. Nous verrons mieux d'ailleurs le rôle de ces formules doctrinales, en étudiant comment le magistère ordinaire s'exprime.

ART. 109. — *Comment le magistère ordinaire de l'Eglise s'exprime.*

634. Si les actes du magistère ordinaire de l'Eglise forment un ensemble complexe et varié, à raison de la multitude et de l'autorité inégale de ceux qui lui servent d'organes ou d'instruments, cette variété est plus frappante, quand on considère les manières diverses dont ces organes s'expriment. Tantôt l'Eglise parle *expressément*, elle nous présente sa doctrine mélangée ou non à d'autres éléments ; tantôt elle agit ou trace la voie que ses enfants doivent suivre, et ses actes deviennent un enseignement *implicite* ; le plus souvent même, elle se tait et, en nous laissant parler et agir conformément à ses enseignements antérieurs et aux règles qu'elle a posées, elle exerce un magistère *tacite*, qui confirme les actes de son magistère exprès et de son magistère implicite.

Nous allons étudier rapidement ces trois sortes d'enseignements, en nous arrêtant davantage au premier, que nous avons appelé *exprès*.

635. Il peut être donné dans des jugements solennels ou par le magistère ordinaire. Les définitions solennelles ont pour but de déterminer nettement un point de doctrine, qu'elles imposent à notre adhésion. Aussi le dégagent-elles de tout élément étranger et indiquent-elles d'ordinaire à quel titre il est obligatoire, comme on peut le voir par les canons du Concile de Trente.

Quand le magistère de l'Eglise dispersée veut atteindre la même fin et qu'il s'exerce sur des vérités complètement élucidées, il s'exprime de la même manière et emprunte les formules des définitions solennelles qui ont été portées sur la matière, ou d'autres formules semblables ; mais le plus souvent il n'en est point ainsi.

Du moment que le magistère ordinaire s'exerce partout et toujours, qu'il parle par la bouche du missionnaire qui annonce l'Evangile à ceux qui ont été élevés dans les fausses religions, par la bouche du catéchiste qui l'explique aux enfants du peuple, par celle du théologien qui fait la synthèse des vérités révélées, par

celle de l'apologiste qui montre l'accord du christianisme avec toutes les sciences à mesure qu'elles se développent, du moment qu'il s'adresse à tous les temps, à tous les pays, à toutes les conditions, qu'il s'accommode à toutes les civilisations, qu'il répond à toutes les préoccupations et à tous les besoins, élevant l'incrédule de la connaissance du monde sensible à la science de Dieu, conduisant le fidèle de la connaissance des principales vérités de la foi à une intelligence plus haute de la création, imprimant sa puissante empreinte sur tout ce qui a quelque rapport avec la Religion, il en résulte qu'on rencontre ses enseignements unis aux éléments les plus divers.

L'Eglise gardienne de la doctrine empêche ce qui est mêlé de se confondre. Par ses Souverains Pontifes, par ses évêques, par ses théologiens, par ses prédicateurs, elle fait discerner le sacré du profane, ce qui est de foi et ce qui est certain de ce qui est opinion, ce qui est obligatoire de ce qui est libre ; mais ce discernement n'est pas toujours fait nettement, ni toujours facile à faire ; car, dans l'exposition d'une vérité, combien de fois n'est-il pas impossible de marquer la séparation entre ce qui est le fond et ce qui n'est que l'enveloppe, entre ce qui est le principe et ce qui n'en est qu'une application.

636. On trouve, du reste, dans les enseignements de l'Eglise des éléments d'origine humaine qui forment corps avec la doctrine divine.

Le magistère infaillible est, en effet, un organisme vivant, divinement constitué pour se développer au milieu de toutes les civilisations etqui a reçu la puissance de s'incorporer tout ce qui est vrai et juste. De même que les évêques se créent, dans les prêtres choisis du milieu du peuple, des organes qui facilitent l'accomplissement de leur *mission*, de même, par l'*action libre* de ceux *qui* enseignent et sous l'assistance du Saint-Esprit, la science sacrée s'assimile les matériaux qui lui sont fournis par les sciences profanes et en forme comme les canaux dans lesquels circule la sève de la doctrine révélée. C'est ainsi que la plante crée et renouvelle les différents tissus qui la constituent.

Il suffit de rappeler ici que les conclusions théologiques sont déduites des dogmes divins, à l'aide de principes de raison, et qu'elles se développent, comme autant de branches et de rameaux nés du tronc de la Révélation ; mais il y a lieu d'insister un peu plus sur la part qui est donnée aux matériaux profanes dans l'*expression* des vérités de la Religion.

On ne peut nous faire saisir aucune doctrine sans le secours du langage, dans lequel il faut en quelque sorte l'incarner, et le langage qu'on nous parlera devra être composé d'éléments d'autant

plus conformes à nos conceptions habituelles, qu'on voudra mettre à la portée d'intelligences bornées, des vérités qui sont davantage au-dessus d'elles.

Aussi Dieu semble-t-il s'attribuer, dans l'Ancien Testament, le corps et les passions des hommes, afin de faire comprendre aux Israëlites sa conduite et ses sentiments. De même, quand il fallut exprimer, dans le Nouveau Testament, des mystères qui dépassent de si haut les conceptions humaines, l'apôtre saint Paul se créa un langage *fait d'images* et de comparaisons qui pussent faire entrer ces pensées divines dans l'esprit des plus humbles chrétiens. Le magistère ordinaire ne pouvait agir autrement. Dans l'Eglise, ceux qui enseignent la doctrine révélée d'une façon scientifique ne craignent pas d'employer des théories et des méthodes qui ont été perfectionnées par les philosophes, pendant que les catéchistes, les prédicateurs et les auteurs qui ne s'adressent pas aux savants, la mettent, à l'exemple de Jésus-Christ, sous forme de paraboles. Saint Thomas aurait-il pu nous laisser une aussi admirable synthèse de la théologie, s'il n'eût connu la philosophie d'Aristote et n'y eût trouvé une foule de cadres et de vues générales qui semblaient attendre qu'on les appliquât à l'exposé de la doctrine chrétienne? Saint François de Sales n'a-t-il pas pris à la science de son temps ces comparaisons charmantes, qui font comprendre et aimer la vie dévote aux hommes du monde?

637. Le magistère ordinaire diversifie donc ses enseignements presque à l'infini, afin de s'accommoder à tous nos besoins. Mais comment l'unité de la doctrine chrétienne se conserve-t-elle, dans une telle variété et au milieu de tant d'éléments qui tendent à l'altérer? C'est ce qui nous reste à chercher.

On peut répondre, sans doute, que cette unité est la conséquence de l'infaillibilité promise à l'Eglise et à ceux qui la gouvernent; mais, puisque cette infaillibilité est sauvegardée par l'assistance du Saint-Esprit, et non par des miracles ou des révélations sans cesse renouvelés, puisque cette assistance laisse à leur libre action tous les moyens que le magistère ordinaire possède pour élaborer et promulguer ses enseignements, il y a lieu d'examiner quels sont les principes d'uniformité qui, dans l'exercice de ce magistère, contrebalancent les causes de diversité qui nous frappaient tout à l'heure.

638. Si nous considérions le grand nombre de personnes qui exercent le ministère de la parole, nous montrerions que l'harmonie est maintenue entre elles, par l'autorité de l'épiscopat et par celle du Souverain Pontife, et c'est un point auquel nous avons déjà touché et sur lequel nous reviendrons dans nos études sur la constitution *Pastor Æternus*; mais ici c'est du développement et de la

forme des enseignements du magistère ordinaire que nous nous occupons. Après avoir remarqué ce qui rend ces enseignements si variés et si mobiles, nous allons donc étudier, au même point de vue, ce qu'ils contiennent d'uniforme et de constant.

Ce qu'ils renferment partout et toujours, c'est évidemment ce que l'Eglise universelle regarde comme obligatoire, qu'il s'agisse du fond des doctrines ou des formules qui les expriment. Or, ce que l'Eglise universelle regarde comme obligatoire a été proposé comme tel, dès les temps apostoliques ou dans le cours des siècles suivants. On comprend que les prescriptions des apôtres soient respectées dans les Eglises qu'ils ont établies et dans toutes celles qui en sont sorties ; on comprend également qu'on s'incline partout devant les décisions expresses des Conciles œcuméniques et des Souverains Pontifes ; mais ce que nous avons à rechercher c'est comment le magistère ordinaire a pu mettre en circulation, introduire dans toutes les Eglises et rendre obligatoires, des croyances auxquelles jusque-là on était libre de se rallier. Cette recherche offre d'autant plus d'intérêt que la plupart des définitions solennelles ont été préparées par la même action mystérieuse, qui, avant le jugement du Saint-Siège ou du Concile, avait fait accepter par toute l'Eglise les doctrines ou les formules qui y sont promulguées.

639. Nous avons vu les divergences qui tendent à se produire, soit entre les formules nombreuses, dans lesquelles on essaie de faire entrer les doctrines qui ne sont pas encore entièrement élucidées, ni, à plus forte raison, définies, soit entre les multiples expositions des doctrines les mieux éclaircies ; mais ce que nous n'avons pas remarqué, c'est qu'il y a, en même temps, entre elles comme une lutte pour la vie, par l'effet de laquelle les formules défectueuses et les expositions imparfaites disparaissent, pour laisser peu à peu le terrain aux formules exactes et aux expositions heureuses.

Il est facile d'étudier, dans les écrits des premiers siècles, la manière dont certaines formules sur la Trinité (853), qui favorisaient l'erreur et pouvaient lui ouvrir l'entrée de l'Eglise, ont insensiblement fait place à des expressions plus irréprochables. C'était la réflexion, c'étaient les conclusions hérétiques que Sabellius, Paul de Samosate ou leurs partisans tiraient d'une formule, qui en montrait l'ambiguïté, l'inexactitude et le danger. Cette formule était abandonnée, puis condamnée. D'autres formules déjà anciennes ou des formules relativement nouvelles, qui paraissaient plus heureuses (comme le terme *consubstantiel*), remplaçaient partout les expressions défectueuses. Les jugements de l'autorité ecclésiastique portaient en même temps, des coups redoublés à ces expressions et aux erreurs qu'elles favorisaient, jusqu'au moment où une définition fixait pour jamais

le langage, qui avait été l'objet de tant de controverses et de travaux. Quelquefois c'était le langage qui se précisait, d'autres fois c'était la doctrine elle-même qui se développait sous l'action du magistère ordinaire.

Il n'est pas difficile de voir que cette lutte pour la vie se produit non seulement entre les formules courtes et précises, qui composent nos symboles de foi et nos catéchismes, mais encore entre les ouvrages de longue haleine. Les traités où l'Eglise ne trouve pas sa doctrine exposée avec exactitude, clarté et netteté, disparaissent ou ne sont pas employés; au contraire, les écrits remarquables restent, se répandent dans toutes les mains, et les pasteurs y reconnaissent l'expression fidèle des enseignements du christianisme.

640. C'est ainsi que les saints Pères et les Docteurs de l'Eglise sont devenus les témoins et les organes immortels de ces enseignements. Que faut-il en effet, d'après les théologiens, pour mériter le titre de Père de l'Eglise et jouir de l'autorité doctrinale qui y est attachée? Quatre conditions : une grande sainteté, une haute antiquité, une doctrine éminente et la sanction de l'Eglise. Or, ce sont précisément les conditions qui devaient donner l'immortalité et l'autorité aux écrits des saints Pères, dans ce concours toujours ouvert, dont nous parlions tout à l'heure. En effet, ce qui est requis, pour survivre à la multitude des ouvrages qui disparaissent et tombent dans l'oubli, c'est une doctrine pure, exposée d'une manière supérieure et qui reçoive l'assentiment de l'Eglise. Or, les saints Pères avaient une science théologique éminente, c'est-à-dire le moyen de reconnaître la foi de l'Eglise et de la présenter dans toute sa pureté et sous son vrai jour ; ils avaient la sainteté, par conséquent un attachement inviolable aux vérités révélées et une profonde horreur pour tout ce qui en aurait terni la pureté ; plusieurs ont subi le martyre plutôt que de renier la foi, tous auraient mieux aimé mourir que d'en altérer l'intégrité. A ces avantages, ils ont joint celui de leur antiquité ; ils ont vécu au temps où le dogme commençait à se développer et ils se sont appliqués à l'exposer avec exactitude et à le défendre contre les hérésies, plutôt qu'à dérouler, comme les théologiens l'ont fait depuis lors, la chaîne des conséquences qu'il renferme. C'est pour cela que, dans sa lutte contre les grandes hérésies, l'Eglise tout entière s'est rangée derrière les Athanase, les Hilaire et les Augustin, comme derrière les représentants de l'orthodoxie ; c'est pour cela qu'elle n'a cessé de faire usage de leurs écrits et de professer une entière confiance en leur doctrine par la bouche de ses Souverains Pontifes, de ses évêques et de ses théologiens.

641. Les Docteurs de l'Eglise qui ont vécu depuis le douzième siècle, ceux surtout dont la doctrine a été plus spécialement recommandée par les successeurs de saint Pierre et qui jouissent d'une

grande autorité dans les écoles catholiques, comme saint Thomas d'Aquin, peuvent être assimilés aux saints Pères ; car s'ils n'ont pas ce titre, c'est seulement à cause de l'époque où ils sont nés. Ils sont venus après les saints Pères : ils ont vécu au temps où la philosophie humaine, davantage étudiée, offrait ses cadres à l'exposition de la vérité révélée ; mais ils se sont attachés à ne rien enseigner qui ne fût conforme à la tradition, et, en cherchant les moyens d'exposer la doctrine catholique avec plus d'enchaînement et de précision, ils ont sauvegardé la pureté de cette doctrine et distingué les dogmes de foi et les vérités certaines des opinions livrées aux discussions des hommes.

Enfin, nos grands théologiens participent à l'autorité des saints Pères et des Docteurs de l'Eglise, dans la mesure où ils se rapprochent d'eux, par leur attachement à la tradition, par leur doctrine et par la confiance qu'ils inspirent aux pasteurs et aux fidèles.

642. Le soin avec lequel tous ces écrivains vénérables ont exposé la foi de l'Eglise et l'approbation qu'ils ont reçue d'elle font que leurs écrits doivent être regardés comme exprimant les enseignements de son magistère ordinaire. Néanmoins, il y a lieu de remarquer que ce n'est pas à chacune de leurs affirmations prise isolément, mais plutôt à l'ensemble de leur enseignement, que cette autorité est accordée.

Il en résulte qu'une proposition isolée empruntée à un saint Père n'est point considérée comme l'enseignement certain du magistère ordinaire, si elle ne se retrouve dans le plus grand nombre des autres Pères ou des théologiens.

Mais quand un point de doctrine est admis unanimement, ou à peu près, par l'ensemble des Pères de l'Eglise ou des théologiens autorisés, c'est un signe indubitable qu'il fait partie des vérités révélées, enseignées par le magistère ordinaire. En effet, s'il en était autrement, comment aurait-il obtenu, pendant une si longue suite de siècles, l'assentiment de tous les témoins autorisés de ce magistère, de préférence à tant d'opinions qui ont disparu ou qui n'ont obtenu que l'adhésion de quelques auteurs ? Comment aurait-il été présenté par eux tous, non pas comme une assertion plus ou moins bien prouvée, mais comme un point de doctrine, c'est-à-dire comme un point enseigné par l'Eglise ? Aussi doit-on regarder comme doctrine certaine et accepter comme exacte, toute formule dogmatique qui a pour elle cet accord constant et unanime.

On pourrait citer un grand nombre de déclarations où le Souverain Pontife et les Conciles reconnaissent cette autorité sans appel et par conséquent infaillible des saints Pères (1) ou des théolo-

(1) Voir Denzinger, *Enchiridion definitionum*, n. 218, 219, 220, 221, 243, 245, 272, 283.

giens (1). Il suffit de rappeler les prescriptions du Concile de Trente et de celui du Vatican que nous avons étudiées (543-545).

Elles imposent d'interpréter l'Ecriture sainte « *dans les matières de foi et de mœurs qui appartiennent à l'édification de la doctrine chrétienne* suivant le *consentement unanime des Pères* », et attribuent à ce consentement la même autorité qu'aux jugements de l'Eglise elle-même. Dans sa lettre du 21 décembre 1863 à l'archevêque de Munich, Pie IX dit également qu'on est obligé de croire ce que les *théologiens catholiques enseignent unanimement et constamment comme appartenant à la foi* (2).

On voit qu'à côté des causes de divergence et de variations, le magistère ordinaire possède des moyens pour maintenir l'unité et la pureté de ses enseignements exprès. On s'explique donc qu'avec l'assistance du Saint-Esprit, l'Eglise ne soit pas moins infaillible dans son magistère quotidien, que dans ses jugements solennels.

643. Mais ce magistère, qui s'exerce par l'enseignement *exprès* des vérités révélées et des doctrines qui s'y rattachent, s'exprime encore, d'une manière infaillible, quoique *implicite*, par la discipline et le culte de l'Eglise et par la conduite des pasteurs et des fidèles. C'est une vérité admise par tous les théologiens et qu'il est inutile de démontrer en ce moment.

Pour nous en rendre compte, il faut nous souvenir que la doctrine, le culte et la discipline de l'Eglise sont comme les divers organes d'un même corps et qu'ils se prêtent un aide mutuel, sous l'action du Souverain Pontife, et du collège épiscopal. De même que, dans le corps humain, le sang, les muscles, les os, les nerfs remplissent des fonctions qui se supposent réciproquement et se complètent, de sorte que le sang ne pourrait se former ni circuler sans le concours des muscles, des nerfs et des os, et que les muscles, les nerfs et les os dépériraient bien vite si le sang discontinuait de les nourrir ; ainsi, dans le corps mystique de Jésus-Christ, la doctrine et la foi se gardent, grâce à la morale, à la discipline et au culte, sans lesquels les enseignements révélés cesseraient vite d'être prêchés, crus et respectés, et réciproquement la morale, la discipline et le culte ont, pour première règle, la doctrine révélée. Aussi, aucun de ces organismes ne peut-il être en souffrance, sans que tous les autres en subissent le contre-coup, et pour sauvegarder l'infaillibilité du magistère apostolique, il faut que l'assistance du Saint-Esprit s'étende

(1) Voir Denzinger, *ibid.*, n. 505, 1439, 1442, 1508, 1511, 1532.

(2) Après avoir dit que l'acte de foi divine ne doit pas être restreint aux vérités définies par des jugements solennels, il ajoute : « Sed ad ea quoque extendenda quæ ordinario totius Ecclesiæ par orbem dispersæ magisterio tanquam divinitus revelata traduntur, ideoque *universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur* ». Denzinger, n° 1536 et Appendice VIII.

à la législation ecclésiastique. En conséquence, la doctrine chrétienne se manifeste par la discipline et la liturgie, en même temps que par les enseignements exprès de l'Eglise.

644. C'est, sans doute, à cause de la connexion étroite de tous ces organismes, qui donnent naissance aux diverses attributions de l'autorité ecclésiastique, que Jésus-Christ n'a pas divisé ces attributions entre les chefs de son Eglise, comme on partage aujourd'hui les attributions du pouvoir civil entre plusieurs personnes, dont les unes ont le pouvoir législatif, les autres le pouvoir judiciaire ou le pouvoir administratif. Il a donné toutes les fonctions de l'autorité ecclésiastique à tous les membres du corps épiscopal. Le Souverain Pontife et les évêques sont à la fois prêtres, docteurs, législateurs et juges, et leurs actes de prêtres. de législateurs et de juges nous manifestent la doctrine que nous devons croire, moins explicitement peut-être, mais non moins réellement, que ceux où ils remplissent principalement leur ministère de docteurs.

Il y a plus. Tous ceux qui ont reçu un ministère du pape ou des évêques deviennent les instruments de leur magistère. Nous avons déjà vu (629 et 630) comment l'autorité du corps épiscopal est communiquée et se partage entre des ministres inférieurs. Une partie de ces ministres d'institution ecclésiastique, participent, disions-nous, à toutes les attributions de la puissance pontificale ; mais les autres n'en reçoivent qu'un département ; le pape, entouré de ses diverses congrégations de cardinaux, ressemble au chef d'Etat moderne entouré de son ministre de la justice, de son ministre de la guerre et de ses autres ministres. Or, alors même que les auxiliaires du pape ou ceux des évêques ne sont pas chargés de l'enseignement, comme ils agissent dans la dépendance du Souverain Pontife ou des évêques, qui sont en même temps docteurs et législateurs, tout ce qu'ils font entre, pour sa part, dans l'exercice du magistère implicite. Le magistère quotidien du Souverain Pontife s'exerce donc, d'une certaine manière, non seulement par les décisions doctrinales de la Congrégation du Saint-Office, mais encore par les décisions disciplinaires de la congrégation des Rites ou de la Daterie, et il en est de même du magistère ordinaire des évêques. Il faut bien, en effet, que la direction donnée aux fidèles règle toute leur conduite conformément à la doctrine de Jésus-Christ. C'est pourquoi, du reste, nous trouvons un écho du magistère du collège épiscopal, dans la conduite des fidèles, aussi bien que dans leur foi.

645. Toutes les fonctions de la vie surnaturelle qui s'exercent dans le corps mystique de Jésus-Christ, sous l'action du gouvernement des pasteurs légitimes, deviennent donc des manifestations permanentes de la doctrine du Sauveur. Aussi l'Eglise est-elle sainte ; malgré les fautes personnelles de ses enfants et même de ses pasteurs,

sa conduite à travers les âges présente un enseignement semblable à celui des exemples de Jésus-Christ ; car le Sauveur vit toujours dans le corps mystique dont il est la tête.

Cet enseignement est sous nos yeux, dans toutes les œuvres de l'Eglise, dans sa discipline, sa liturgie, ses institutions, ses ordres religieux, ses temples et ses monuments, dans les dévotions et les pratiques de charité, de zèle ou de piété de ses enfants, dans son histoire, dans la vie des saints qu'elle place sur ses autels, dans la vie des plus humbles chrétiens qui sont dociles à sa voix, dans la civilisation, les mœurs, la langue, les arts des peuples dont elle a fait l'éducation.

646. On comprend que chaque génération ajoute quelque chose à la chaîne ininterrompue des enseignements exprès ou implicites qui manifestent la doctrine de l'Eglise. Ainsi s'augmentent sans cesse les documents d'origines diverses qui expriment cette doctrine. C'est un capital placé aux mains de l'Eglise et qu'elle accroît sans relâche par les enseignements exprès de ses jugements solennels et de son magistère ordinaire, aussi bien que par les lois qu'elle porte et par la conduite qu'elle tient. Ce capital est formé principalement du canon des saintes Ecritures, des définitions doctrinales, des lois disciplinaires, des règles de la liturgie, aussi bien que des ouvrages des Pères, des théologiens et des autres écrivains ecclésiastiques ; mais c'est sous la garde du magistère ordinaire de l'Eglise que ce trésor de famille est placé. Elle le conserve avec un soin jaloux, empêchant que personne ne remette en question les points décidés ou définis. Elle modifie sa discipline selon les temps et les besoins, mais ne permet pas qu'on mette en doute la légitimité des lois générales qu'elle a portées. Elle fait respecter tous ces monuments vénérables et veille à ce qu'il n'en périsse aucune partie. C'est aussi l'Eglise qui les interprète continuellement par la bouche des Souverains Pontifes, des évêques et de tous ceux à qui ils ont confié ce ministère.

Il faut donc ajouter à ce que nous avons dit des enseignements exprès et des enseignements implicites du magistère ordinaire, qu'il peut, à chaque instant, renouveler tous ces enseignements et, en outre, tous ceux qui sont exprimés dans nos livres saints et dans les définitions des papes ou des Conciles.

647. Mais voici une observation sur laquelle j'appelle l'attention du lecteur. Le magistère ordinaire de l'Eglise fait fructifier ces trésors et les offre à ses enfants, non seulement quand il interprète la doctrine renfermée dans ces monuments des âges passés, mais encore quand il est silencieux à leur sujet ; car il s'exerce ainsi d'une façon *tacite*.

L'Eglise, en effet, a remis, à plusieurs reprises, ces monuments

aux mains des pasteurs et des fidèles, comme des témoins authentiques de sa doctrine. Or, comme l'Eglise est infaillible et qu'elle ne peut revenir sur ses décisions, tous ces documents s'imposent sans cesse à notre foi, de la même manière qu'une loi une fois portée et promulguée par le législateur, s'impose pour toujours à l'obéissance de ceux qui lui sont soumis.

On admet, du reste, qu'en vertu des promesses de Jésus-Christ, l'enseignement de l'Eglise s'étend perpétuellement à toutes les vérités révélées. Or, comment cela peut-il se faire, sinon par ce magistère qui nous impose *tacitement* toutes les doctrines qu'elle a une fois enseignées et qui se trouvent exprimées dans les divers monuments, qu'elle nous présente sans cesse comme les règles de notre croyance et de notre conduite. Le magistère ordinaire s'exerce donc par cet enseignement tacite.

648. Les enseignements exprès de l'Eglise ne se comprendront même, le plus souvent, qu'autant qu'elle nous les offrira comme encadrés dans l'enseignement tacite, dont je viens d'expliquer la nature. En effet, prenons-y garde, les jugements doctrinaux portés depuis quatre siècles sur l'Immaculée Conception, sur la grâce, sur les divers points niés par les protestants, ces jugements, dis-je, auraient-ils été compris, dans la forme où l'Eglise les a exprimés, s'ils avaient été promulgués au dixième siècle, avant les travaux des scolastiques, ou au troisième siècle, avant ceux des Pères de l'Eglise? Non! le dogme n'aurait pas été assez développé pour qu'on se rendît compte du sens et de la portée de la plupart de ces définitions. Si nous saisissons ce sens et cette portée, c'est parce que nous envisageons ces définitions dans l'ensemble de la doctrine catholique. L'Eglise nous propose donc certains points de cette doctrine d'une manière tacite, par le fait même qu'elle nous en propose d'autres d'une façon expresse ; les enseignements formels de l'Eglise renferment, si l'on veut, comme une promulgation tacite et nouvelle des définitions et des affirmations antérieures qui ont amené ces enseignements à prendre leur forme actuelle.

649. On peut donc, en se plaçant à ce point de vue, considérer les documents doctrinaux, que l'Eglise tient en sa garde et propose à notre croyance, comme des organes de son magistère ordinaire. Ces organes, elle se les forme par la force vitale qui lui est propre, ou plutôt elle les fait sortir comme autant de rameaux de la doctrine qu'elle a reçue des apôtres et elle les étend sans cesse dans toutes les directions. En effet, suivant la belle comparaison de saint Paul, l'Eglise est un corps animé qui vit et grandit; or, elle vit et grandit non seulement par la multiplication de ses membres qui sont les chrétiens, mais encore par le développement des formules et des monuments qui renferment sa doctrine. Les pasteurs et les

docteurs sont venus, après les apôtres, pour travailler à ce développement, *dedit, pastores et doctores in ædificationem corporis Christi*, et ils ont ajouté des monuments théologiques nouveaux à ceux que les apôtres nous avaient laissés. Cet accroissement se fait suivant un plan continu et selon la direction donnée dès l'origine, comme dans les êtres vivants. Chaque génération ajoute, en effet, quelque chose aux développements que la théologie avait reçus des générations passées, et les anciens monuments de la tradition sont comme le tronc et les branches mères d'où vient la sève qui produit les monuments nouveaux. Comme, d'autre part, la jeunesse de l'Eglise est éternelle et que sa doctrine est infaillible, la mort ni la corruption ne viennent jamais détruire les rameaux ni les tissus une fois formés. C'est ainsi que, chaque année, une sève vigoureuse façonne, dans le chêne séculaire de la forêt, de nouvelles couches ligneuses, qu'elle pousse de nouvelles branches et qu'elle se crée, pour l'avenir, de nouveaux canaux.

Le magistère ordinaire s'étend donc à toute la doctrine chrétienne, il l'exprime par des enseignements exprès, parmi lesquels les écrits des saints Pères et des théologiens ont un rôle très considérable ; il la manifeste aussi par des enseignements implicites, qui résultent principalement de la discipline et de la liturgie ; il l'affirme enfin par une proposition tacite de tout ce qui a été cru depuis le temps des apôtres et de tout ce qui est renfermé dans l'Ecriture sainte et les monuments de la tradition.

Art. 110. — *A quels signes reconnaît-on les doctrines enseignées infailliblement par le magistère ordinaire.*

650. Nous avons vu (623) que le magistère ordinaire et universel jouit de la même infaillibilité et de la même autorité que les définitions solennelles.

Mais, de même que les définitions ne sont infaillibles, qu'autant qu'elles ont été portées par le Pape ou le Concile œcuménique, imposant souverainement à toute Eglise un point de doctrine qu'elle doit accepter ; ainsi l'infaillibilité n'est assurée au magistère ordinaire, qu'autant qu'il enseigne une vérité, comme proposée à la croyance de l'Eglise par le Pape ou le corps épiscopal dispersé, agissant en vertu de leur pleine autorité.

Les signes auxquels on reconnaît une doctrine enseignée infailliblement par le magistère ordinaire et universel, doivent donc montrer que cette doctrine est proposée à la croyance de l'Eglise par la souveraine autorité d'un Pontife Romain ou du corps épiscopal. On peut, d'ailleurs, tirer cette conclusion du fait qu'une doctrine est crue et regardée comme obligatoire par l'ensemble des fidèles, puis-

que leur foi est toujours l'écho de l'enseignement des pasteurs. Encore que le magistère ordinaire s'étende à toute la doctrine de l'Eglise, il peut arriver, du reste, qu'une vérité obligatoire ne soit pas enseignée expressément par la majorité des fidèles. Il est, en effet, des points de doctrine certains et imposés comme tels, même par des jugements solennels, et qui sont au-dessus de la portée du plus grand nombre des laïques. Aussi serait-ce à tort qu'on chercherait à se rendre compte de la foi de l'Eglise sur ces points, par la foi du peuple. Autant vaudrait, dit Melchior Cano (1), demander à un aveugle qu'il voie les couleurs. D'ordinaire on ne trouvera point non plus l'expression de cette foi dans l'enseignement exprès que le corps épiscopal formule chaque jour; car cet enseignement s'adresse principalement au peuple; par suite il ne porte le plus souvent que sur les vérités qui sont à sa portée.

Est-ce à dire que les matières dont l'intelligence exige des études particulières ne sont pas l'objet de l'enseignement quotidien? Ce serait tomber dans une grave erreur que de le penser; car ce magistère s'étend à toute la doctrine de l'Eglise, ainsi que nous l'avons remarqué à plusieurs reprises. Le corps épiscopal enseigne infailliblement et le peuple fidèle accepte tous les points obligatoires de la doctrine chrétienne; mais les principales vérités de la foi, celles dont la connaissance est facile à tous, sont enseignées expressément par les évêques, pendant que les vérités qui ne sont guère comprises en dehors des écoles de théologie, font principalement l'objet de leur enseignement tacite. En effet, si ces vérités étudiées dans les écoles ont été l'objet de définitions solennelles, c'est du Pape ou des évêques, qui ont porté autrefois ces définitions, et de leurs successeurs, que *l'enseignement de la théologie tire son autorité*. S'il s'agit, au contraire, de vérités sur lesquelles le Pape ni les évêques ne se sont jamais prononcés expressément, et qui, néanmoins, sont certaines en vertu de l'accord unanime des saints Pères ou des théologiens, c'est encore des déclarations réitérées du Pape, des Conciles et de l'épiscopat dispersé, que cet accord unanime tire son autorité. Du reste, le peuple chrétien, acceptant tout ce que l'Eglise enseigne, croit implicitement tout ce que le collège des évêques enseigne tacitement.

Il résulte de ces observations que, si nous avons rangé les saints Pères et les théologiens parmi les instruments du magistère exprès, quand nous étudiions comment ce magistère s'exprime, il convient plutôt de les placer parmi les organes du magistère tacite, quand on étudie leur autorité. C'est ce que nous ferons ici.

Nous avons déterminé les principales manifestations de l'ensei-

(1) *De Locis theologicis*, lib. IV, c. VI, ad 14.

gnement *exprès*, de l'enseignement *implicite* et de l'enseignement *tacite* du magistère ordinaire. Il nous suffira donc de montrer rapidement à quels signes on peut reconnaître qu'ils expriment une doctrine imposée à l'Eglise par le Souverain Pontife ou par le corps épiscopal. Quand ces signes seront réalisés, on sera en face d'un enseignement infaillible, auquel c'est une obligation d'adhérer. Cette obligation pourra, du reste, s'imposer sous peine d'hérésie, d'erreur, de témérité ou d'impiété, suivant les divers cas.

651. Les enseignements *exprès* du magistère quotidien se trouvent surtout dans les symboles, dans les professions de foi et dans les catéchismes.

Nous avons établi que les symboles et les professions de foi employés par l'Eglise universelle, sont l'expression infaillible de son enseignement quotidien ; il suffit d'ajouter que tous les points qui y sont affirmés s'imposent, comme de foi catholique, et, par conséquent, sous peine d'hérésie. Tel est, en effet, le sentiment des pasteurs et des fidèles.

Le catéchisme du Concile de Trente et les catéchismes diocésains, *considérés dans leur ensemble*, expriment la doctrine des Souverains Pontifes et des évêques qui les ont fait rédiger ; ils manifestent, en même temps, la croyance des fidèles, puisqu'ils en sont la règle immédiate.

Comme ces catéchismes ont pour but d'exposer non ce qui est l'opinion, mais ce qui est la foi de tous, il faut regarder comme proposés à notre foi, la plupart des points qu'ils s'accordent à enseigner sans restriction. On y trouve néanmoins l'affirmation de quelques opinions qui, tout en étant les plus probables, sont discutées par les théologiens. Les rédacteurs se sont arrêtés à ces affirmations, parce qu'il fallait bien choisir un sentiment, parce qu'ils ne pouvaient mettre les simples fidèles au courant d'une controverse au-dessus de leur portée, enfin parce qu'ils voulaient être brefs et éviter les longs développements.

652. Les enseignements *implicites* et infaillibles du magistère ordinaire nous sont fournis par les pratiques universelles de l'Eglise, par les liturgies, dans ce qu'elles ont de commun, et par les lois générales de l'Eglise. Tous les actes conformes à ces pratiques, à ces liturgies ou à ces lois sont sanctionnés par les dépositaires de l'infaillibilité; ils ne peuvent, par conséquent, être mauvais, ni nous détourner du salut. Chaque fois donc que ces actes supposent manifestement la vérité d'une doctrine, il y a proposition implicite de cette doctrine par l'Eglise. L'adoration de l'Eucharistie serait un acte d'idolâtrie, si Jésus-Christ n'était pas présent dans l'hostie; or, partout les fidèles adorent l'Eucharistie que les prêtres et les évêques offrent à leur adoration ; donc, par cette conduite, l'Eglise

enseigne implicitement le dogme de la présence réelle, et cet enseignement est infaillible.

Si la liaison d'un dogme avec une pratique universelle était réelle, mais non manifeste, on pourrait en conclure que ce dogme est vrai et qu'il est renfermé dans la tradition, mais non qu'il est proposé actuellement à la foi explicite des fidèles. Ainsi la fête de la Conception de la très sainte Vierge suppose le privilège de l'Immaculée Conception, comme on peut le voir par les traités des théologiens contemporains ; néanmoins, cette liaison n'a pas toujours été aussi clairement connue ; aussi cette fête a-t-elle pu être célébrée dans toute l'Eglise, sans qu'on fût obligé d'admettre le privilège de la sainte Vierge parmi les dogmes de foi.

Enfin, s'il n'y a pas de liaison nécessaire entre la légitimité d'une pratique et une doctrine donnée, il est clair qu'on ne pourra pas invoquer cette pratique comme un signe indubitable que la doctrine est imposée par l'Eglise. En voici un exemple. Le culte rendu au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur se justifie et s'explique, sans qu'il soit besoin d'admettre que c'est le cœur qui est l'organe des passions dans l'homme ; aussi, en adorant le Sacré-Cœur, l'Eglise n'impose-t-elle aucune opinion sur cette dernière question.

Les usages universels de l'Eglise qui ont un but marqué, comme les rites des sacrements et du Saint Sacrifice, manifestent, d'une autre manière, la foi infaillible de l'Eglise. Celle-ci ne les emploie, en effet, que parce qu'elle croit à leur efficacité. Il faut admettre, par exemple, que l'Eglise regarde la matière et la forme usitées dans l'administration des divers sacrements, comme capables d'en produire les effets, et qu'elle ne se trompe pas sur ce point.

653. Le magistère *tacite* s'exprime, avons-nous dit (647), par tous les documents dont l'Eglise garde le dépôt et qu'elle ne cesse de nous présenter revêtus de l'autorité qu'elle leur a reconnue ou conférée dans le courant des siècles. C'est cette proposition continue et silencieuse qui impose perpétuellement à notre acceptation les définitions solennelles et les diverses manifestations de la tradition. Mais les écrits des saints Pères et des théologiens tirent plus spécialement leur valeur de ce magistère tacite.

Nous avons vu, en effet, que l'Eglise regarde comme certains tous les points de doctrine que les saints Pères ou même les théologiens (1) sont unanimes à proclamer. Ces points sont donc proposés, au moins tacitement, à la foi des fidèles par les dépositaires

(1) L'Eglise accorde moins d'autorité aux théologiens qu'aux saints Pères. Cependant comme l'enseignement unanime des théologiens se reconnait aux mêmes signes que l'enseignement unanime des saints Pères, nous n'avons pas cru devoir séparer ici ces deux manifestations du magistère ordinaire.

du magistère ordinaire ; ils sont, par conséquent, infailliblement vrais.

Cet accord unanime des saints Pères ou des théologiens suppose deux conditions. La première, c'est qu'ils adhèrent à la vérité en cause, parce qu'ils la regardent comme enseignée par l'Eglise, c'est-à-dire comme révélée ou se rattachant à la révélation. On l'exprime, d'ordinaire, en disant qu'il faut que les saints Pères ou les théologiens parlent, non comme *docteurs privés*, mais comme *témoins de la tradition*. La seconde condition, c'est que cette vérité soit enseignée par l'unanimité morale des saints Pères ou des théologiens, c'est-à-dire par la plupart de ceux qui ont eu à s'en occuper. D'ailleurs, s'il s'agissait d'une question qui n'a été élucidée qu'à partir d'une époque donnée, les saints Pères ou les théologiens qui ont vécu après cette époque entreraient seuls en ligne de compte.

On voit que ces deux conditions sont de telle nature, qu'elles doivent s'apprécier moralement. Aussi n'est-il pas toujours aisé de décider si elles sont remplies. Quand elles le sont certainement, on se trouve en face d'un enseignement qui appartient à la foi et auquel on est tenu d'adhérer. Quand il est évident qu'elles ne le sont pas, les opinions restent libres. Néanmoins, il y a obligation de respecter ou même d'admettre, sous peine de témérité, un enseignement des saints Pères ou des théologiens, qui se rapproche sensiblement de l'accord unanime.

654. Ce serait une tâche longue et difficile de fixer les limites auxquelles commencent ces diverses obligations. Je me contenterai de présenter ici quelques observations qui pourront aider à reconnaître si les deux conditions qui viennent d'être indiquées sont remplies.

Inutile de dire que les saints Pères et les théologiens n'ont pas d'autorité particulière dans les questions étrangères à la révélation ou dans tout ce qu'ils mélangent d'assertions purement profanes à l'exposition de la doctrine chrétienne. Aussi n'était-on pas tenu d'adopter la théorie des quatre éléments, alors que tous les Pères et les théologiens l'admettaient. Il n'y a pas lieu, non plus, de ranger au nombre des dogmes proposés à notre foi les doctrines religieuses que les saints Pères et les théologiens considèrent comme n'étant pas indiscutables, même dans le cas invraisemblable où ils partageraient tous sur ces doctrines la même opinion. Un tel accord serait en effet le résultat de leurs raisonnements et de leurs manières personnelles de voir, plutôt que l'effet de l'enseignement de l'Eglise. Comme, du reste, la pensée des saints Pères n'est pas toujours nettement indiquée, on pourra quelquefois se demander si un sentiment qu'ils s'accordent à embrasser est une opinion libre dans laquelle ils se rencontrent, ou une doctrine obligatoire. Voici ce que dit Melchior Cano à ce sujet :

« Dans les questions *qui n'appartiennent pas du tout à la foi* (soit qu'elles touchent, soit qu'elles ne touchent pas à la religion), l'autorité de tous les saints Pères est un argument probable, non une preuve certaine (1) ». Mais Franzelin (2) critique cette assertion. Ce principe ne doit pas, à son avis, s'appliquer aux matières qui touchent à la religion. « Si l'on était certain, d'autre part, dit-il, qu'une doctrine n'appartient pas à la foi, il faudrait bien admettre que les Pères qui l'ont admise unanimement exprimaient une simple opinion; mais, comme ce qui est en cause est de savoir si cette doctrine appartient à la foi, il faut en juger par la manière dont les Pères la présentent, plutôt que par l'opinion qu'on se serait formée à l'avance sur la question ». Cette remarque de Franzelin paraît juste et elle doit servir de règle. Néanmoins, il y a lieu, je crois, d'y ajouter une observation. Si les Pères semblaient affirmer unanimement une doctrine religieuse que l'Eglise a laissé discuter librement dans les siècles suivants, il faudrait penser que les affirmations des saints Pères exprimaient de simples opinions, et qu'elles ne remplissaient pas la première condition exigée pour l'unanimité morale dans l'enseignement; car un dogme qui a été proposé à la foi des fidèles ne peut jamais se transformer ensuite en une opinion libre.

655. Quant au nombre des saints Pères ou des théologiens, nécessaire pour former l'unanimité morale, il est impossible à déterminer; mais il faudra qu'il soit plus considérable, quand quelques théologiens ordinairement orthodoxes auront combattu expressément la doctrine enseignée par leurs contemporains et par ceux qui ont vécu avant eux. Si les théologiens qui combattent cette doctrine sont en assez grand nombre, ou d'une autorité considérable, ce sera même une raison suffisante pour nier que cette doctrine soit commune et obligatoire. En effet, pour qu'une vérité soit proposée à notre foi par l'Eglise, il ne suffit pas qu'elle se trouve réellement dans la tradition, il faut encore qu'on la voie clairement; or, du moment que des théologiens graves et orthodoxes ne la voient pas, c'est un signe que le devoir de l'accepter n'est pas manifeste, et qu'elle n'est pas affirmée par l'unanimité morale des auteurs.

Néanmoins, il ne faudrait pas tirer cette conséquence de négations qui auraient leur source dans les préjugés ou dans l'ignorance.

En 1863, dans sa lettre à l'archevêque de Munich (3), Pie IX rappela à certains théologiens allemands, que l'on doit donner son adhésion non seulement aux vérités imposées comme de foi

(1) Cano, *de locis theologicis*, lib. VII, c. 2, n. 2, 3; c. 3, n. 1, 9.
(2) Franzelin, *de traditione*, 2e édition, p. 181.
(3) Appendice VIII.

par des jugements solennels de l'Eglise, mais encore à tous les points qu'elle déclare certains et obligatoires par son magistère ordinaire et universel.

Or, n'aurait-on pas eu tort d'invoquer le sentiment de ces théologiens, qui ne regardaient comme certaines et obligatoires que les vérités de foi catholique, pour soutenir *qu'aucune autre vérité ne pouvait revendiquer en sa faveur* l'enseignement commun des théologiens. On sait, du reste, que les écrivains d'Allemagne n'étaient pas seuls dans ce sentiment ; car bien des livres publiés, même de nos jours, sur les questions religieuses, admettent ou laissent penser qu'il suffit de rejeter tout ce qui est hérétique, pour n'avoir rien à se reprocher du côté de la foi.

656. Quelques théologiens peuvent d'ailleurs être portés à diminuer le nombre des vérités obligatoires, par une tendance où le désir d'ouvrir plus largement les portes de l'Eglise aux aveugles qui se tiennent éloignés d'elle a la plus grande part. En face des hérétiques, des rationalistes et des infidèles, les défenseurs de la vérité se sont en effet, de tout temps, mais aujourd'hui plus que jamais, laissé dominer par des préoccupations différentes, qui les ont fait marcher dans deux directions opposées. Les uns cherchent, avant tout, à prémunir les fidèles contre les séductions de l'erreur et à sauvegarder l'intégrité de la foi ; aussi multiplieraient-ils volontiers le nombre des points que l'Eglise a condamnés. D'autres sont vivement préoccupés du désir d'attirer à la doctrine catholique ceux qui la rejettent ; aussi, par une tendance contraire, voudraient-ils en faire disparaître tous les points que les incrédules ont peine à admettre, et réduire les dogmes à une sorte de *minimum*.

Les besoins apparents et momentanés de l'apologétique portent aussi des écrivains fort dévoués à la religion, à retrancher plusieurs vérités du catalogue de celles qui ont été proposées à notre foi par le magistère infaillible de l'Eglise. Ce sont des soldats qui, pour nous défendre, brûlent nos armes et nos trésors, dans la crainte que l'ennemi ne s'en serve contre nous. Il faut avoir suivi les péripéties de l'apologétique contemporaine, mise sans cesse en demeure de s'expliquer sur mille questions inattendues et mal connues, pour s'expliquer cette tendance, qui s'est manifestée dans notre siècle.

La conclusion à tirer de ces observations, c'est qu'aujourd'hui surtout, il y a lieu d'examiner les raisons qui font nier à certains auteurs qu'une doctrine soit obligatoire, lorsqu'on doit appliquer la règle générale que je posais : savoir, que la négation de théologiens graves et orthodoxes suffit à montrer qu'une doctrine n'a pas été proposée à notre foi par l'Eglise. Cette règle est vraie, mais quand

il s'agit de vrais théologiens, qui connaissent bien les règles de la foi et veulent les suivre.

657. Quand une doctrine n'a point d'adversaires graves et autorisés, les affirmations d'une partie notable des saints Pères ou des théologiens démontrent suffisamment qu'elle a pour elle le consentement unanime de l'Eglise. On sera même en droit de supposer ce consentement unanime si quelques auteurs qui ont spécialement étudié la matière, ou bien si des docteurs de l'Eglise d'un mérite exceptionnel, comme saint Augustin ou saint Thomas d'Aquin, insistent sur l'obligation d'admettre une vérité et la donnent comme manifestement enseignée par l'Eglise. On doit penser, en effet, que des docteurs d'une si grande autorité ne se méprennent pas sur des points clairs et importants et que leur sentiment est partagé par tous les auteurs orthodoxes.

Du reste, chaque fois que le magistère ordinaire s'exerce dans les conditions qui lui assurent l'infaillibilité, ses enseignements qu'ils soient exprès, implicites ou tacites, possèdent par eux-mêmes une autorité égale à celle des définitions solennelles.

Art. 111. — *Le magistère ordinaire est-il capable de créer de nouvelles obligations en matière de doctrine?*

658. Il nous reste à examiner une autre question. Parmi les vérités qui s'imposent à notre adhésion, il en est qui, dès les origines du Christianisme, ont été proposées d'une manière explicite à la foi des fidèles ; il en est d'autres qui sont obligatoires, parce que, depuis lors, elles ont été l'objet d'un jugement solennel de l'Eglise. Le magistère ordinaire doit imposer toutes ces vérités à notre adhésion, car en cela il ne fait qu'affirmer une obligation existante. Mais ce magistère peut-il, par sa propre force, nous créer de nouvelles obligations en matière de doctrine, rendre certain un point qui jusque-là était douteux, ou bien rendre de foi catholique une vérité qui était seulement certaine ? Voilà la question qui se pose à nous.

659. Une chose me frappe tout d'abord : c'est qu'en plusieurs circonstances solennelles, l'Eglise s'est conduite, comme si elle était incapable de créer aucun dogme catholique nouveau, autrement que par une définition solennelle.

Je n'en citerai que deux exemples.

Les Pères du Concile de Trente avaient préparé un décret qui condamnait, comme hérétiques, ceux qui affirmeraient que les mariages consommés sont dissous par l'adultère. Alors les ambassadeurs de Venise firent observer que ce décret frapperait le sentiment soutenu par les Grecs et le rendrait hérétique. Le Concile céda à ces représentations, et formula ainsi sa définition : « Si

quelqu'un dit que l'Eglise se trompe en enseignant, suivant la doctrine de l'Evangile et des Apôtres, que le lien du mariage ne peut être dissous à cause de l'adultère de l'un des époux,... qu'il soit anathème. *Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi,.. anathema sit* (1) ». Ce décret condamnait les luthériens, en définissant, comme de foi catholique, que l'Eglise ne se trompe pas dans son enseignement ; mais il n'atteignait pas directement les Grecs, puisqu'il ne définissait pas que l'enseignement de l'Eglise était de foi catholique (2).

Remarquons qu'il s'agit ici d'un point de doctrine qui semble immédiatement révélé, puisque le Concile affirme sa conformité avec l'Evangile et l'enseignement des apôtres. Or, cela posé, ne nous trouvons-nous pas en face du magistère ordinaire et universel. qui enseigne un point de doctrine comme révélé et qui ne lui donne pas le caractère d'un dogme de foi catholique? La conduite des Pères de Trente ne suppose-t-elle pas que la définition solennelle d'un Pape ou d'un Concile est nécessaire pour rendre une doctrine hérétique ? En effet, la définition directe de l'indissolubilité du mariage, que les Pères ont abandonnée, dans la crainte de ranger des Grecs au nombre des hérétiques, exprimait uniquement, ce que les mêmes Pères regardent et représentent comme l'enseignement ordinaire et universel de l'Eglise. Si donc ils affirment d'une part, les enseignements du magistère ordinaire de l'Eglise, sans craindre de rendre les Grecs hérétiques, et si, d'autre part, ils ne veulent pas formuler les mêmes enseignements, dans un décret conciliaire, pour n'en pas faire un dogme de foi catholique, n'est-ce pas que, dans leur pensée au moins, la proposition d'une vérité par le magistère ordinaire et universel de l'Eglise, ne suffit pas pour qu'elle devienne de foi catholique et qu'il faut, pour cela, une définition solennelle?

660. J'emprunte mon second exemple à l'histoire contemporaine. L'Eglise universelle n'admettait-elle pas unanimement l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge au commencement de notre siècle, et, néanmoins, n'a-t-on pas cru qu'une définition solennelle était nécessaire pour faire de cette vérité un dogme de foi catholique ?

En 1848, le théologien le plus autorisé du temps, le P. Perrone, constatait cette unanimité de la croyance des catholiques, et,

(1) *Conc. Trident.*, sess. 24, can. 7. — Cfr. Pallavicien, *Histoire du Concile de Trente*, liv. XXII, ch. IV, n. 27-30.

(2) Perrone, *de Matrimonio*, n. 134 et 148 ; — *De immaculato B. V. Conceptu*, part. II, cap. 7.

dans le même ouvrage, il examinait s'il y avait lieu de définir le dogme (1). Un peu plus tard le P. Passeglia composa sur la même question un travail aussi étendu que savant (2), où il aboutit à la même conclusion. En 1849, consultant tous les évêques de l'univers sur cette croyance, Pie IX leur rappelait qu'un grand nombre d'entre eux avaient demandé que le Saint-Siège en fît un dogme de foi (3). Enfin, en 1854, dans la constitution même où il promulgua sa définition, le Souverain Pontife déclara que les évêques du monde entier, non contents d'affirmer leur attachement à cette doctrine, l'avaient supplié, d'une voix à peu près unanime, de la définir solennellement (4) et qu'en conséquence il avait cru le temps venu de porter cette définition.

En présence de cet enseignement moralement unanime, comment pouvait-on regarder une définition solennelle, comme nécessaire pour faire de l'Immaculée Conception un dogme de foi catholique? N'était-ce pas, en quelque sorte, mettre en doute l'autorité du magistère ordinaire et universel de l'Eglise? Si le Pape et les évêques avaient cru ce magistère capable de placer le privilège de Marie au nombre de ces dogmes, tout en désirant, pour la gloire de la sainte Vierge, une définition solennelle qui constaterait la foi de l'Eglise, et sans partager le sentiment de quelques théologiens (5), à qui « il paraissait superflu de définir une doctrine que personne ne contestait, que tout le monde professait », n'auraient-ils pas pensé, du moins, que la définition de Pie IX n'était pas nécessaire?

J'aurais pu multiplier ces exemples ; car, le plus souvent, avant

(1) In eam ætatem incidimus, in qua piaculum videretur vel dubitando affirmare originalem quam diximus noxam ad sanctissimam Dei Matrem eamdemque integerrimam Virginem vel punctum temporis adhæsisse. Qua in re, *tanta* catholicos inter viget *consensio* ut nemo fere hoc decus eximium virgini non deferat libentissime, non omni qua potest opera prædicet, non omni obsequiorum genere testetur. Quamobrem illum, abundare, et non immerito, diceres qui sibi hoc Virginis decus asserendum et vindicandum proponeret. Quid enim hoc rei esset nisi actum agere et ligna, ut fert adagium in silvam conferre? At enimvero alio plane mea hæc pertinet disquisitio. Quorsum autem? Eo nimirum ut argumenta afferam atque expendam quæ ferendæ dogmaticæ de immaculato conceptu sententiæ vel officere videntur vel suffragari (Perrone, *De immaculato B. V. Mariæ conceptu, an dogmatico decreto definiri possit, disquisitio theologica*, 1848. *Prœmium*).

(2) *De immaculato deiparæ semper Virginis conceptu*, Naples, 1855, in-4° de 1373 pages, en 3 parties.

(3) Encyclique *Ubi primum* du 2 février 1849.

(4) Non solum singularem suam et proprii cujusque cleri, populique fidelis erga immaculatam Beatissimæ Virginis conceptum pietatem, mentemque denuo confirmarunt, verum etiam communi veluti voto a nobis expostularunt ut Immaculata ipsius Virginis conceptio supremo nostro judicio et auctoritate definiretur (Bulla *Ineffabilis*, 8 déc. 1854).

(5) Voir Mgr Malou, *L'immaculée conception de la Bienheureuse Vierge Marie, considérée comme dogme de foi*, p. 232, qui désapprouve leur sentiment sans le refuter.

de promulguer des définitions sur les points, qui jusque-là n'avaient pas été de foi catholique, les Souverains Pontifes et les Pères des Conciles ont constaté que leur jugement solennel serait conforme à l'enseignement du magistère universel de l'Eglise. Mais les faits qui ont été rapportés suffisent pour faire saisir la difficulté que nous allons chercher à résoudre.

661. Remarquons d'abord que, dans les exemples qui viennent d'être cités, il s'agit de définitions de *foi catholique*, et non de décrets qui condamneraient une doctrine, en lui appliquant une note inférieure à celle d'*hérétique*.

Je prie aussi le lecteur d'observer qu'aucune doctrine ne peut être déclarée de foi catholique, si elle n'est révélée et si elle ne se trouve dans la tradition. On comprend donc que, pour connaître cette tradition, gardée tout entière par le magistère ordinaire, les Souverains Pontifes consultent l'Eglise dispersée, avant de promulguer leurs jugements solennels (1).

Maintenant, le magistère ordinaire de cette Eglise dispersée pourrait-il, sans l'intervention d'aucun jugement solennel, transformer en dogme de foi, une vérité révélée qui précédemment était regardée comme libre, ou rendre certain un point qui était douteux? C'est ce que nous devons examiner.

662. Il ne faut pas oublier que le Concile du Vatican range le magistère ordinaire, sur le même pied que les jugements solennels, sans faire aucune distinction entre les vérités qui en sont l'objet. Les théologiens font de même (2). C'est donc que le magistère ordinaire possède une autorité suffisante, pour rendre de foi catholique une vérité qui était seulement de foi divine.

Nous avons vu, en outre, comment il développe les dogmes chrétiens, y élucide ce qui était obscur et en tire des conclusions auparavant inaperçues. Aussi pourrions-nous citer de nombreux points de doctrine, autrefois librement discutés, qui sont devenus certains et se sont imposés à l'assentiment de toute l'Eglise, et cela sans l'intervention d'aucun jugement solennel. Le magistère ordinaire peut donc, par ses propres ressources, rendre certain et obligatoire un sentiment qui était rangé parmi les opinions libres.

(1) Romani Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis œcumenicis conciliis aut *explorata Ecclesiæ per orbem dispersæ* sententia, nunc per synodos particulares, nunc aliis quæ divina suppeditabat Providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quæ sacris Scripturis et Apostolicis traditionibus consentanea, Deo adjutore, cognoverant. Neque enim Petri successoribus spiritus sanctus promissus est ut, eo revelante, novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent (Constit. *Pastor æternus*, cap. IV).

(2) Hurter, *Theologiæ compend.*, n. 667 ; — Mazella, *De Virtutibus infusis*, n. 528.

663. Seulement, quand il s'agit d'augmenter le catalogue des dogmes de foi catholique, l'Eglise procède avec une extrême réserve. Ces dogmes s'imposent, en effet, à la croyance de tous les chrétiens, sous peine d'hérésie. Aussi, pour qu'une vérité soit regardée comme un dogme de foi catholique, faut-il que la proposition en ait été faite, avec une netteté, une certitude et une intention d'obliger manifestes, et ne doit-on qualifier d'hérétiques, que les propositions qui contredisent formellement et directement les dogmes ainsi proposés. Or, comme une définition solennelle fournit à l'Eglise les moyens les plus propres à *marquer énergiquement ses intentions* et à formuler nettement sa doctrine, ce sont les définitions solennelles, et non le magistère ordinaire, qui, en fait, ont toujours été employées, pour condamner comme hérétiques les propositions auxquelles jusque-là on avait épargné cette qualification. Aussi admet-on généralement que le sentiment commun des Pères ou des théologiens peut rendre une doctrine certaine, mais qu'il ne la rend pas de foi catholique, si elle ne l'est déjà.

« Il est évident, dit le cardinal Franzelin (1), en expliquant quand une assertion doit être traitée *d'hérétique*, il est évident que c'est au Souverain Pontife et au Concile œcuménique, qu'il appartient de définir les vérités révélées qui n'ont pas été jusque-là l'objet d'une proposition suffisante ». Et plus loin (2) : « Les théologiens pensent généralement qu'on ne peut regarder une vérité (à laquelle on donne la note de certaine) comme de foi catholique, avant qu'il n'intervienne une définition de l'Eglise ». — Le cardinal Mazzella, après avoir dit qu'on applique la censure de *proche de l'hérésie*, *proxima hæresi*, aux propositions qui contredisent une doctrine qui s'impose indubitablement, mais non comme de foi catholique en vertu du consentement et de l'enseignement à peu près unanime, poursuit (3) : « D'autres théologiens comprennent cette censure différemment. Ils disent, en effet, que, si une doctrine était donnée comme appartenant certainement à la foi par tous les Pères et les théologiens, cela suffirait pour qu'elle fît partie de la foi divine ; mais, qu'en l'absence d'une définition de l'Église, elle n'appartiendrait pas encore à la foi catholique. Cette doctrine pourrait recevoir la note de *proche de la foi*, car elle serait proche de la foi catholique. La proposition opposée pourrait, réciproquement, être appelée *proche de l'hérésie*. Elle serait, en effet, aussi près que possible de tomber sous une définition solennelle ; car elle remplirait toutes les condisions requises pour être déclarée *hérétique* ». Le cardinal Mazzella remarque, en outre, que les théologiens qui ne rangeraient pas cette proposition

(1) *De divina Traditione*, 2e édition, p. 159.
(2) *Ibid.*, p. 161.
(3) *De Virtibus infusis*, n° 533.

parmi celles qui sont *proches de l'hérésie*, la regarderaient comme *erronée*. — C'est donc qu'à son avis, tous les théologiens s'accordent à reconnaître qu'elle ne serait pas hérétique. Ce qui suppose qu'un enseignement, même unanime, ne peut rendre hérétique une proposition, qui ne l'était pas auparavant.

Telle paraît être aussi l'opinion de de Lugo (1), quoique je ne trouve de doctrine bien arrêtée sur ce point, ni dans cet auteur, dont le traité de la Foi est, du reste, si remarquable, ni dans les théologiens qui l'ont précédé.

Enfin, dans sa lettre à l'archevêque de Munich, lorsqu'il parle des vérités qui sont de foi divine, Pie IX semble réserver aux jugements solennels, le rôle de les rendre de foi catholique, pendant qu'il attribue au magistère ordinaire le soin de les transmettre (*traduntur*) et de les conserver (*retinentur*) (2).

Le magistère ordinaire est donc infaillible dans toutes ses affirmations ; mais il n'a proposé jusqu'ici et il ne peut guère (3) proposer d'autres dogmes de foi catholique, que ceux qui sont tels depuis le temps des apôtres, ou qui le sont devenus en vertu d'un jugement solennel. Sans doute, il éclaircit les vérités révélées, il les développe et en tire des conclusions, il montre même qu'on doit qualifier d'erronées des propositions, dont auparavant la fausseté n'était pas manifeste ; mais il ne semble pas avoir jamais rendu hérétiques des assertions qui ne l'étaient point. Cela posé, il est facile de nous expliquer la conduite que l'Église a tenue dans les circonstances dont nous avons parlé plus haut.

664. La doctrine de l'indissolubilité du mariage, en cas d'adultère, n'a jamais été un dogme de foi catholique : et c'est pourquoi le Concile de Trente a évité de porter une définition, qui l'aurait rangée parmi les dogmes de foi et qui aurait condamné le sentiment des Grecs comme hérétique. Néanmoins, il a défini l'infaillibilité du magistère ordinaire, qui donne cette vérité comme conforme à la révélation. Par ce détour, il s'est abstenu de décider, d'une part, si cette vérité est une doctrine révélée ou une conclusion théologique ;

(1) *De Fide*, disp. XX, n° 67.

(2) Namque, etiam si ageretur de illa subjectione quæ fidei divinæ actu est præstanda, limitanda tamen non esset ad ea quæ *expressis... decretis* definita sunt ; sed ad ea quoque extendenda quæ *ordinario* totius Ecclesiæ per orbem dispersæ *magisterio* tanquam divinitus revelata *traduntur*, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere *retinentur* (*Litter. ad episc. Monac.*, 21 déc. 1863. — Ap. Denzinger, n. 1536, et appendice VIII). Le lecteur remarquera que parmi les vérités révélées, qui sont toutes l'objet du magistère ordinaire, Pie IX ne s'occupe ici que de celles qui n'ont pas été définies solennellement.

(3) S'il le faisait, ce serait par des actes du Saint-Siège, plutôt que par l'accord spontané des théologiens. Nous reconnaissons d'ailleurs que le *Magistère ordinaire* est loin d'avoir dit son dernier mot sur ce point.

et d'autre part, il a condamné comme hérétiques, les protestants qui accusaient d'erreur l'enseignement du magistère ordinaire de l'Église.

Pour ce qui regarde l'Immaculée Conception, elle était admise dans toute l'Église, avant la définition de Pie IX. Néanmoins, aucun théologien ne regardait alors cette vérité, comme un dogme de foi catholique ; mais on considérait le sentiment unanime des catholiques, comme une croyance pieuse. Cette croyance s'était accentuée et le dogme s'était élucidé peu à peu, par l'action combinée du magistère ordinaire de l'Église et des décrets, dans lesquels les Souverains Pontifes avaient, à plusieurs reprises, réprimé et réduit au silence les adversaires de l'Immaculée Conception, puis confirmé les défenseurs de cette vérité dans leur sentiment.

Arrêtons-nous et concluons que le magistère ordinaire peut élucider un sentiment d'abord obscur, douteux et libre, et le rendre certain et obligatoire, au point que la proposition contraire méritera toutes les notes inférieures à celles d'hérésie ; mais que, jusqu'ici, il ne paraît pas avoir transformé aucune doctrine, même certaine, en dogme de foi, et qu'il lui serait difficile de le faire.

PARAGRAPHE V. — Nécessité et discernibilité de la *foi* véritable.

TRADUCTION. — Comme il est impossible sans la foi de plaire à Dieu et d'entrer en partage avec ses enfants, jamais personne n'a été justifié sans elle, et à moins d'avoir persévéré dans la foi jusqu'à la fin, aucun homme n'obtiendra la vie éternelle. Or pour que nous puissions satisfaire au devoir d'embrasser la vraie foi et d'y persévérer constamment, Dieu par son Fils unique a institué l'Eglise et il l'a revêtue de signes manifestes de son institution, afin qu'elle puisse être reconnue de tous comme la gardienne et la maîtresse de la parole révélée. Car c'est à l'Eglise catholique seule qu'appartiennent toutes ces notes si nombreuses et si frappantes par lesquelles Dieu a rendu évidente la crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus à cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente et de son inépuisable fécondité en toute espèce de biens, à cause de son unité catholique et de son invincible stabilité, l'Eglise est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, en même temps qu'un témoignage irréfragable de sa mission divine.

SOMMAIRE. — 665. Division.

ART. 112. — *Nécessité et obligation de la foi.* — 666. La foi dont notre Concile affirme la nécessité, est la vertu de foi. — 667. Il s'agit d'une nécessité de moyen. — 668. Certains actes de foi sont aussi de nécessité de moyen. — 669. Obligation de la foi et vérités de nécessité de précepte.

ART. 113. — *Quelles sont les vérités dont la foi est de nécessité de moyen pour la justification?* — 670. Les quatre dogmes de nécessité de moyen. — 671. La nécessité de la foi en la Trinité et en l'Incarnation. Opinions

665. La constitution *Dei Filius* proclame dans ce paragraphe V, la nécessité et la discernibilité de la foi. Elle se contente d'affirmer, d'une part, que la foi est de nécessité de moyen pour le salut, et, d'autre part, que l'Eglise nous offre tous les moyens de parvenir à

la foi. Mais ces deux principes soulèvent des questions assez importantes, desquelles nous dirons quelques mots.

Après avoir étudié les enseignements du Concile sur la nécessité et l'obligation de la foi, nous nous demanderons donc quelles sont les vérités, dont la foi est de nécessité de moyen pour la justification, et si ceux qui sont dans l'impossibilité de connaître la véritable religion, peuvent néanmoins avoir la foi nécessaire au salut.

Nous étudierons ensuite les déclarations du Concile au sujet de l'éclat apologétique de l'Eglise. Nous ajouterons à cette étude une appréciation des méthodes de l'Apologétique, d'après les enseignements du Concile du Vatican.

Art. 112. — *Nécessité et obligation de la Foi.*

666. Se fondant sur l'Epître aux Hébreux (XI, 6), qui affirme qu'il est impossible de plaire à Dieu sans la foi, le Concile du Vatican enseigne que *la foi est nécessaire, soit pour être justifié, soit pour entrer au ciel* (1).

On peut se demander de quelle espèce de foi et de quelle espèce de nécessité il entend parler.

Voyons d'abord de quelle espèce de foi il s'agit. On distingue, en effet, comme nous l'avons dit précédemment, la vertu de foi et l'acte de foi ; l'acte de foi peut être aussi, ou bien un acte de foi divine, ou bien un acte de foi catholique. Or les procès-verbaux des congrégations de la vénérable assemblée nous apprennent que la foi dont le Concile affirme ici la nécessité, n'est pas un acte de foi catholique, ni même un acte de foi divine, mais que c'est la vertu de foi.

Le paragraphe précédent parle, il est vrai, des conditions requises pour la foi catholique ; mais les Pères supprimèrent toute liaison entre les deux paragraphes, afin de ne pas laisser supposer que c'est la foi catholique dont ils proclament la nécessité (2).

Le rapporteur de la Députation de la Foi affirma aussi, à deux reprises, que la foi dont il est question, est la vertu de foi, et non la foi actuelle. C'est la raison qu'il invoqua pour faire écarter deux amendements, dont le premier demandait qu'on n'affirmât la nécessité de

(1) Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire : ideo nemini unquam sine illa contigit justificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam æternam assequetur (Constitution *Dei Filius*, cap. III).

(2) Une rédaction précédente portait : Hæc illa est fides, sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire. Quare sicut nemini unquam sine illa contigit justificatio, ita nemo nisi perseveraverit usque ad finem, vitam æternam assequetur. On la remplaça par la rédaction actuelle, afin, dit le rapporteur de la Députation de la Foi, de ne pas laisser entendre qu'un acte de foi catholique est nécessaire à tous les hommes pour être sauvés (Document XX, amendement 54).

la foi que pour ceux qui sont parvenus à l'âge de raison (1), et dont le second voulait qu'on dît que la foi requise peut être implicite ou explicite (2). La vertu de foi est en effet nécessaire aux enfants, aussi bien qu'aux adultes, et elle n'est ni implicite, ni explicite, puisqu'elle ne consiste pas en un acte, mais en un état surnaturel.

D'ailleurs cette déclaration « que jamais personne n'a été justifié sans la foi », était empruntée textuellement (3) au Concile de Trente, qui l'a faite en parlant, non des actes de foi, mais de la foi habituelle donnée par le baptême aux petits enfants aussi bien qu'aux adultes (4).

667. Après cela, il est à peine besoin de s'arrêter à rechercher quelle nécessité notre Concile attribue à la foi, bien que les théologiens distinguent par rapport à la justification et au salut, deux espèces de nécessité : la nécessité qu'ils nomment de *moyen* et la nécessité qu'ils nomment de *précepte*.

Une chose est de nécessité de *moyen*, lorsque son absence, même non coupable, rend la justification et le salut impossibles. Une chose est de nécessité de *précepte*, lorsqu'elle ne peut être omise sans péché grave, de telle sorte que quiconque l'omet volontairement et sciemment, se trouve par le fait même en état de péché mortel, et par suite dépouillé de la grâce sanctifiante et de tout droit à la possession du ciel.

(1) Amendement 58, *ibid.*
(2) Amendement 60, *ibid.*
(3) Le rapporteur de la Députation de la Foi fit observer que ce texte *nemini sine illa contigit justificatio* était emprunté au Concile de Trente. On rejeta en conséquence un amendement qui proposait la rédaction suivante : « Sicut nemo unquam sine illa justificationem consequi potest, ita nemo... » Amendement 59.
(4) Ce texte se trouve au chapitre VII de la session VI *de justificatione*, où le Concile de Trente, parlant de la cause instrumentale de la justification, dit : *Instrumentalis item, sacramentum Baptismi, quod est sacramentum fidei, sine quo nulli unquam contigit justificatio.* Ce passage du Concile de Trente est lui-même inspiré d'un texte de saint Augustin (*Epist.* 98, *ad Bonifacium episcop.*, n. 9 et 10, Migne, *Pat. Lat.*, tome XXXIII, col. 364), inséré au décret de Gratien (c. *Nihil est, de Consecr.*, dist. 4), où ce grand docteur enseigne que le baptême donne la foi habituelle aux enfants qui sont incapables de faire des actes de foi. Voici ce passage tel que Gratien le rapporte : « Nihil est aliud credere, quam fidem habere ; ac per hoc cum respondetur parvulus credere, qui fidei nondum habet affectum : respondetur fidem habere propter fidei sacramentum : et convertere se ad Deum propter conversionis sacramentum : quia et ipsa responsio ad celebrationem pertinet sacramenti. *Item infra.* Parvulum etsi nondum fides illa, quæ in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondetur, ita etiam fidelis vocatur, non rem ipsam mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo ». — On voit par ce qui précède que dans le Concile de Trente, aussi bien que dans celui du Vatican, ces paroles *sine qua nulli unquam contigit justificatio* doivent s'entendre de la vertu de foi. Cependant la plupart des théologiens les invoquent, pour établir la nécessité de moyen de la foi actuelle.

La nécessité de précepte ne peut donc exister que pour les adultes qui ont l'usage de la raison et qui par conséquent peuvent être capables de péché. Ce n'est en effet qu'à raison du péché commis, que l'omission des devoirs de nécessité de précepte, met en dehors de la voie du salut. La nécessité de moyen peut au contraire se produire pour tous les hommes, puisqu'elle est indépendante de la responsabilité de ceux qui sont justifiés et sauvés.

Puisque notre Concile enseigne que la foi est absolument nécessaire pour la justification et le salut, non pas seulement des adultes, mais de tous les hommes, c'est évidemment d'une nécessité de moyen qu'il entend parler.

D'après la déclaration de notre constitution, la vertu de foi est donc absolument nécessaire pour être justifié et sauvé. Quiconque, par conséquent, ne la possède pas, ne peut recevoir la justification ni le salut, alors même qu'il serait privé de cette vertu sans aucune faute de sa part.

Cette nécessité tient à la connexité de la grâce sanctifiante avec la vertu de foi qui en est inséparable. On ne saurait, en effet, d'après le plan de Dieu, être justifié sans recevoir la grâce sanctifiante, ni entrer au ciel sans la posséder. Il s'ensuit qu'aucun enfant et aucun adulte ne peut être justifié, ni sauvé sans la vertu de foi (1).

Cette vertu est mise dans les enfants, sans aucun acte de leur part, par les moyens établis de Dieu, et en particulier par le baptême.

Les adultes la reçoivent par les mêmes moyens ; mais Dieu ne les justifie pas sans leur concours personnel.

668. Pour leur donner la grâce sanctifiante, quand ils en sont dépouillés, Dieu exige donc d'eux certains actes de foi. Notre Concile ne parle pas expressément de ces actes ; mais leur nécessité est affirmée dans de nombreux documents et en particulier dans le texte de saint Paul qu'il invoque : *Sine fide impossibile est placere Deo* ; car l'apôtre poursuit en indiquant des vérités auxquelles il est nécessaire de croire, pour être justifié et sauvé, à savoir l'existence et la providence rémunératrice de Dieu : *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit.*

Une certaine foi actuelle est donc nécessaire de nécessité de moyen pour les adultes qui veulent entrer en grâce avec Dieu.

Les théologiens se demandent quelle est la nature de cette foi actuelle et sur quel *minimum* de vérités il faut qu'elle porte.

Le sentiment commun parmi eux, c'est qu'elle doit être une foi proprement dite, qu'elle doit par conséquent consister dans un as-

(1) La vertu de foi ne subsiste pas au ciel, où elle est remplacée par la vision béatifique ; mais il faut qu'elle soit dans les mourants pour qu'ils entrent en possession de la gloire céleste.

sentiment donné à des vérités révélées à cause de l'autorité de Dieu révélateur. Il n'y a pas, en effet, d'autre foi surnaturelle, et la foi en question est nécessairement surnaturelle, puisqu'elle mène à la justification. D'anciens théologiens ont pensé qu'il suffirait d'une croyance inspirée par les lumières de la raison. Ripalda était encore favorable à cette opinion au commencement du XVII[e] siècle ; mais depuis lors elle a été complètement abandonnée. Le Pape Innocent XI l'a condamnée le 2 mars 1679 (1) et le Concile du Vatican en a montré la fausseté, en déclarant que la foi nécessaire pour la justification est la foi proprement dite (2).

Quant aux vérités qui doivent être crues ainsi et dont l'ignorance même invincible rend la justification impossible aux adultes, nous les déterminerons dans l'article suivant.

669. Auparavant nous voulons indiquer les autres vérités que nous sommes tenus de croire ; car après avoir déclaré que la foi est de nécessité de moyen, le saint Concile rappelle en passant l'obligation de croire qui s'impose à tous les hommes.

Cette obligation peut être considérée, ou bien en bloc, ou bien en détail.

Si on la considère en bloc, elle impose à ceux qui sont en dehors de la vraie foi, le devoir de l'embrasser, et à ceux qui l'ont embrassée, l'obligation d'y persévérer. C'est ce devoir que notre Concile nous signale particulièrement, lorsqu'il dit : *Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus.* Il s'impose indubitablement à tous les hommes ; car tous sont tenus de suivre la religion véritable et d'abandonner au besoin pour cela les fausses religions, dans lesquelles ils seraient nés ou qu'ils auraient adoptées. Dieu a le droit en effet d'être honoré par tous les hommes, et c'est à lui de nous déterminer la religion qui lui plaît.

Si l'on considère l'obligation de la foi, au point de vue des vérités auxquelles on est tenu de croire, il est nécessaire de faire quelques distinctions, pour bien préciser en quoi elle consiste. Comme le motif de foi s'applique à toutes les vérités révélées de Dieu, on ne saurait rejeter aucune vérité que l'on sait révélée, sans pécher gravement contre la foi. Mais il n'est pas facile de déterminer quelles sont les vérités révélées. C'est pour cela que l'Eglise a reçu de Dieu la mission de les définir infailliblement. Aussi, pour la masse des catholiques, l'obligation de croire les vérités révélées, se ramène-t-elle à l'obli-

(1) Il a condamné la proposition suivante : « Fides late dicta, ex testimonio creaturarum, similive motivo ad justificationem sufficit ». Prop. 23. Denzinger, n. 1040.
(2) Voir plus haut art. 95, 96 et 104.
(3) Voir art. 106.

gation de croire les vérités proposées comme telles par l'Eglise, c'est-à-dire les dogmes de foi catholique.

Cependant ces dogmes eux-mêmes sont en trop grand nombre, pour que tous les catholiques puissent les connaître en détail, et rien n'oblige la plupart d'entre eux à les étudier. Les simples fidèles ne sont pas tenus, en effet, à savoir d'autres vérités que celles dont ils ont besoin pour mener une vie chrétienne.

Mais la connaissance des vérités nécessaires pour mener une vie chrétienne, est obligatoire pour tous ceux qui sont tenus de vivre chrétiennement, et il y a péché grave à les ignorer par sa faute. C'est pour cela qu'on dit que ces vérités sont de nécessité de précepte, comme on dit que les vérités, sans la connaissance desquelles on ne saurait faire les actes requis par la justification, sont des vérités de nécessité de moyen.

Les vérités de nécessité de précepte sont celles qui sont contenues dans le symbole des apôtres, le décalogue, l'oraison dominicale et l'enseignement catéchistique relatif aux sacrements. Nous ne nous arrêterons point à ces vérités.

Art. 113. — *Quelles sont les vérités dont la foi est de nécessité de moyen pour la justification?*

670. Les vérités de la foi dont nous venons de parler doivent être connues sous peine de péché, parce que, si on les ignore, il est impossible de vivre en véritable chrétien. Il y a obligation de les connaître; elles sont, suivant le langage des théologiens, de nécessité de précepte. Mais leur ignorance n'empêche la justification, que si cette ignorance est coupable.

Il est au contraire quelques dogmes plus importants encore, dont l'ignorance fermerait le chemin du salut, à ceux mêmes qui ne seraient point responsables de cette ignorance. Ces dogmes sont dits de *nécessité de moyen* (667), parce que, sans leur connaissance, les adultes sont incapables de se servir des moyens nécessaires pour la justification. Rappelons donc sommairement quels sont ces moyens, afin de déterminer quelles sont les vérités dont la foi est de nécessité de moyen.

Parmi les moyens nécessaires pour la justification, les uns sont intérieurs, les autres extérieurs.

Les moyens intérieurs sont les actes, par lesquels le pécheur obtient son pardon. Ces actes, sont ou bien la charité parfaite, qui possède la vertu de nous réconcilier avec Dieu, alors même que nous ne pourrions employer les moyens extérieurs établis par lui, ou bien la contrition imparfaite, nommée aussi attrition, qui ne peut nous réconcilier avec Dieu, qu'autant qu'elle est jointe à ces moyens

extérieurs. Comme ces actes doivent être surnaturels, leurs motifs doivent aussi être surnaturels, et par conséquent fournis par la foi. Le motif de la charité parfaite est l'infinie bonté de Dieu, considérée en elle-même, mais connue par la révélation et telle qu'elle se manifeste à nous dans l'ordre surnaturel. Les motifs de l'attrition sont tirées principalement de nos intérêts surnaturels. Pour avoir la foi, que supposent ces actes de charité et d'attrition, il faut donc croire en l'existence de Dieu et à la rémunération surnaturelle que Dieu donne à ceux qui font le bien.

Les moyens extérieurs établis par Dieu pour nous donner la grâce sanctifiante, sont depuis la venue de Jésus-Christ, le sacrement de baptême, qui efface soit le péché originel soit les péchés actuels, et le sacrement de pénitence, qui n'est conféré qu'aux chrétiens et remet les péchés commis par eux depuis leur baptême. On n'admet à ces deux sacrements, parmi les adultes, que ceux qui font profession de la foi chrétienne et peuvent se rendre compte du principe de leur efficacité, qui est la rédemption par Jésus-Christ et le don de la vie surnaturelle par les trois divines personnes de la sainte Trinité, au nom desquelles le baptême est conféré. Pour recevoir ces deux sacrements, les adultes doivent donc connaître le mystère de la sainte Trinité et celui de l'incarnation ; car ce sont les mystères desquels découlent les enseignements de la foi chrétienne et l'efficacité des sacrements.

Voilà donc quatre vérités, dont la foi est de nécessité de moyen : l'existence de Dieu, la rémunération surnaturelle par Dieu, la trinité et l'incarnation.

671. Mais les théologiens mettent une très notable différence entre la nécessité des deux premiers dogmes et la nécessité des deux derniers.

Tout en discutant, comme nous allons le voir, l'extension qui doit être donnée aux deux premiers dogmes et les raisons de la nécessité du second, ils s'accordent à penser qu'ils sont tous deux *absolument* nécessaires pour la justification. Celui qui ne les connaît point et ne peut par conséquent les croire, est donc dans l'impossibilité absolue d'obtenir le pardon de ses péchés et de recevoir la grâce sanctifiante. C'est l'enseignement formel de l'apôtre saint Paul ; car après avoir déclaré que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu, et par conséquent d'avoir son amitié, il poursuit (1) : *pour approcher de Dieu, il faut en effet croire qu'il est et qu'il récompense ceux qui le cherchent, credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator sit* »

Pour le dogme de la trinité et celui de l'incarnation, tous les au-

(1) Hebr. XI, 6.

teurs reconnaissent que leur connaissance est moins étroitement liée aux moyens de justification ; mais il y a entre ces auteurs de notables divergences, lorsqu'ils cherchent à préciser la nature de ce lien.

Quelques-uns, comme Soto, Sylvius, Gotti, attribuent seulement une nécessité de précepte à la foi en ces dogmes ; mais presque tous les théologiens estiment que cette foi est de nécessité de moyen ; ils font, en effet, remarquer qu'elle entre, aussi bien que les sacrements, dans les moyens établis par Jésus-Christ pour nous justifier. Plusieurs auteurs vont même jusqu'à dire que la connaissance de ces deux vérités est d'une nécessité de moyen absolue. A leur avis, les adultes qui les ignorent ne pourraient recevoir validement ni le baptême, ni l'absolution ; ils ne pourraient non plus, sans la foi en ces mystères, produire les actes de charité surnaturelle, qui suffiraient à les justifier, s'il leur était impossible de recourir aux sacrements. Cependant les théologiens qui ont le plus approfondi la question, Suarez (1), de Lugo (2) et leurs nombreux disciples assimilent la nécessité de la foi en la trinité et en l'incarnation, à la nécessité du baptême et de la pénitence. Ce n'est pas, suivant eux, une nécessité *absolue*, mais une nécessité *relative*. Leur connaissance s'impose à tous ceux qui peuvent y parvenir, comme le baptême et la pénitence s'imposent à tous ceux qui peuvent les recevoir. La foi en ces mystères et les sacrements *des morts* (3) sont, en effet, les moyens réguliers de justification. Les hommes qui, par exception, auraient été justifiés par une autre voie, devraient recourir à ces moyens, aussitôt qu'ils le pourraient. Il serait donc impossible d'arriver à la justification sans les employer quand on le peut, ou sans avoir le vœu au moins implicite de les employer quand on le pourra.

La foi aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation serait donc de nécessité de moyen, soit en elle-même, soit dans le vœu au moins implicite qu'on aurait de la posséder, *in re vel in voto*. Ce vœu suffirait aussi longtemps que la connaissance de ces dogmes reste impossible. Par conséquent ceux qui seraient dans l'ignorance invincible de ces deux mystères, pourraient obtenir la rémission de leurs péchés et la vie surnaturelle de la grâce, par un acte de charité parfaite, ou par un acte d'attrition, joints à la réception des sacrements.

Ce sentiment des maîtres de la théologie moderne prévaudra sans doute de plus en plus. Les textes et les raisons qui établissent la nécessité de la foi en la Trinité et en l'incarnation, ressemblent, en effet, aux textes et aux raisons qui établissent la nécessité du baptême. Or tout le monde reconnaît aujourd'hui que le désir du

(1) *De Fide*, disp. 12, sect. 4.
(2) *De Fide*, disp. 12, n. 82-407
(3) On sait que ce nom est donné par les théologiens au baptême et à la pénitence.

baptême renfermé dans un acte de charité parfaite suffit à ceux qui sont dans l'impossibilité d'être baptisés.

On est d'ailleurs peu porté à admettre que la venue de Jésus-Christ a rendu le salut plus difficile aux païens à qui l'évangile n'a pas encore été prêché. Or, elle aurait eu cet effet, si la foi en la Trinité et en l'incarnation, qui n'était pas nécessaire aux anciens juifs, était d'une nécessité absolue aujourd'hui. Saint Paul semble donc avoir exprimé toutes les vérités absolument requises pour la foi justifiante, lorsqu'il a proclamé la nécessité de la foi en Dieu rémunérateur. Cette foi renferme d'ailleurs une croyance au moins implicite en la rédemption ; car si Dieu est rémunérateur, il a la volonté de nous sauver par des moyens efficaces dont la rédemption est la condition.

672. On comprend facilement que la foi en l'existence de Dieu est absolument nécessaire. C'est à Dieu en effet que doivent se rapporter tous les actes surnaturels. Est-ce Dieu comme auteur de la nature ou Dieu comme auteur de la grâce, qu'on doit envisager dans cette foi justifiante. Les thomistes estiment que c'est Dieu comme auteur de la grâce, parce qu'ils jugent la foi en l'existence de Dieu comme auteur de la nature, impossible à la plupart des hommes (134). Mais cette question n'a pas ici d'importance pratique ; car nous l'allons dire (673), la foi en Dieu rémunérateur doit se rapporter à la rémunération surnaturelle. Comme la foi en Dieu rémunérateur est également d'une nécessité absolue pour la justification, pour se *réconcilier* avec Dieu, on doit donc certainement le considérer dans ses œuvres surnaturelles. D'autre part, pour croire en l'existence de Dieu, il n'est pas besoin de l'envisager comme auteur de la nature (135). La foi en cette existence de Dieu peut par conséquent se confondre dans un même objet, avec la foi en Dieu rémunérateur. Il paraît même impossible de croire qu'il est un Dieu rémunérateur surnaturel, sans croire en même temps que ce Dieu existe. Cependant il y a lieu de distinguer les deux dogmes ; car ce ne serait pas assez de croire en un rémunérateur, si ce rémunérateur n'était pas Dieu lui-même.

673. D'anciens auteurs ont soutenu que l'attente d'une rémunération naturelle de la part de Dieu serait suffisante pour les actes qui justifient. Ripalda (1) se montrait encore favorable à cette opinion au XVIIe siècle ; mais elle est rejetée aujourd'hui par tous les théologiens autorisés. Elle s'appuyait, en effet, sur un sentiment insoutenable et que le Concile du Vatican a achevé d'écarter, celui qui pour le salut n'exigeait pas une foi véritable, mais seulement une connaissance naturelle, accompagnée de la grâce de Dieu (668). Du

(1) *De Ente supernaturali*, disp. 63, n. 24.

moment que l'acte de foi est fondé sur la révélation, il est manifeste que c'est aux récompenses du ciel et aux dons surnaturels qui les préparent, qu'il doit se rapporter ; car la révélation chrétienne ne nous en présente point d'autres. C'est le seul objet de nos espérances ; c'est de cet objet que saint Paul parle, lorsqu'il définit la foi, la substance de ce que nous espérons et la conviction de ce que nous ne voyons pas, *fides est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (562).

674. En disant qu'il ne suffit pas de croire en l'existence de Dieu, mais qu'il faut croire encore à la rémunération qu'il veut accorder à ceux qui le cherchent, saint Paul présente donc le Dieu auquel la foi justifiante doit adhérer, comme l'auteur et la fin, pour mieux dire, comme le bien de l'ordre surnaturel ; car cet ordre consiste dans la possession de la vie divine, ici-bas par l'état de grâce, au ciel par l'état de gloire.

Le caractère surnaturel de ce don divin paraît être, comme l'observe Suarez (1), la raison principale de la nécessité absolue de la foi en Dieu rémunérateur, nécessité absolue qui, du reste, paraît assez difficile à expliquer.

Il est certain, en effet, qu'on peut être justifié par un acte de charité parfaite : c'est même le seul acte qui assure la justification, lorsque l'emploi des sacrements est impossible. Or si l'espérance et l'attrition ont pour motifs, les biens surnaturels que nous attendons de Dieu pour nous-mêmes, la charité est pleinement désintéressée ; ce n'est pas un amour de concupiscence, motivé par le bien de celui qui aime, c'est un amour de bienveillance qui veut le bien de l'objet aimé. Le motif de la charité ne peut donc être que la bonté de Dieu considérée en elle-même. Or pour envisager cette bonté en elle-même, pour en faire le motif surnaturel de notre amour, il ne semble pas qu'il y ait une nécessité de croire à Dieu rémunérateur. C'est pourquoi les théologiens hésitent et se divisent, quand ils essaient d'expliquer cette nécessité, qu'ils admettent néanmoins tous sur l'autorité de saint Paul et de la tradition. Les uns la font dériver d'un libre décret de Dieu (2) ; d'autres, comme le cardinal de Lugo (3), l'expliquent par la faiblesse de notre volonté, qui ne saurait arriver à aimer Dieu pour lui-même, qu'après l'avoir aimé d'abord par des motifs intéressés ; d'autres enfin, comme Kilber (4) et Mazella (5), tirent cette nécessité du caractère de la charité surnaturelle qui est un amour d'amitié.

(1) *De Fide*, disp. 12, sect. 3, n. 11.
(2) Opinion exposée par de Lugo, *De Fide*, disp. 12, sect. 5.
(3) *Ibid.*, n. 110.
(4) *De Fide*, c. 1, art. 5, dans Migne, *Curs. comp. Theologiæ*, t. VI, p. 498.
(5) *De virtutibus infusis*, n. 872.

Pour constituer une véritable amitié, disent-ils, il faut un don réciproque et connu, de Dieu à nous, et de nous à Dieu ; l'acte de charité ne saurait donc se produire, si nous ne savions point que Dieu veut se donner à nous. A notre avis, cette opinion est la vraie. Elle s'appuie sur les fondements les plus profonds du dogme catholique ; car c'est précisément parce que la charité surnaturelle envisage Dieu, comme un ami qui se donne lui-même à nous, qu'elle diffère de l'amour naturel de Dieu. Il faut donc que nous envisagions Dieu comme se donnant à nous, pour faire un acte de charité vraiment surnaturelle.

Il semble par conséquent que c'est à cause de son caractère surnaturel, que la charité justifiante a besoin d'être *précédée* de la foi en Dieu, qui se donne à nous par la vie surnaturelle et la vision du ciel, autrement dit en Dieu rémunérateur. La foi en Dieu rémunérateur surnaturel ne paraît donc pas moins nécessaire pour fournir le motif des actes de contrition parfaite, que pour fournir les motifs des actes d'attrition. Cette rémunération et ce don divin sont aimés en Dieu et pour Dieu par la charité, comme la bonté d'un ami est aimée en lui et pour lui par l'affection d'amitié. Ils sont désirés pour nous par l'espérance, et ce désir joint à la crainte de les perdre fournit les motifs de l'attrition.

675. La connaissance de Dieu rémunérateur surnaturel, qui sert de base aux actes de foi, d'espérance, de charité et de repentir requis pour la justification, contient des éléments assez complexes. Nous n'en ferons point une analyse approfondie. Nous nous contenterons de résumer l'analyse de Suarez (1), qui a été communément acceptée par les auteurs postérieurs (2).

Cet illustre théologien expose quelles sont les vérités, qui entrent régulièrement dans l'objet de cette foi et qui sont d'une nécessité au moins relative ; il détermine ensuite quel est le *minimum* de ces vérités, qui est absolument indispensable.

Les vérités d'une nécessité au moins relative se rapportent à Dieu ou aux créatures. Parmi les vérités sur Dieu, les unes pourraient être démontrées par la raison : ce sont les attributs qui le distinguent de toutes les créatures et l'élèvent au-dessus d'elles ; c'est son caractère de maître et auteur de toutes choses, qui lui donne droit à notre culte ; c'est enfin l'autorité de son témoignage, qui est le fondement de notre foi. Les autres dépassent la portée de la raison : elles peuvent se formuler ainsi : *Dieu se donne à nous, comme la fin* surnaturelle qui surpasse les exigences de notre nature, et qui lui apporte la perfection et la béatitude ; pour nous permettre d'arriver

(1) *De Fide*, disp. 12, sect. 3.
(2) Par exemple de Lugo, *De Fide*, disp. 12, n. 123 et suiv. et Mazella, *de Virtutibus infusis*, n. 865 et suiv.

à cette fin, il nous accorde la justification et la rémission de nos péchés.

Suarez indique trois autres vérités qui se rattachent à la foi au Dieu rémunérateur, mais qui ont pour objet les créatures : c'est d'abord l'immortalité de l'âme, ensuite l'existence du péché originel ou au moins du péché considéré d'une manière générale comme une offense à Dieu, enfin la nécessité d'un secours divin pour la rémission des péchés.

676. Suivant ce grand théologien, qui nous sert de guide, toutes ces données de la révélation entrent dans la foi en Dieu rémunérateur qui est de nécessité de moyen, parce qu'elles fournissent les éléments des actes de foi qui amènent la justification.

Mais il ne pense pas qu'il y ait nécessité absolue de croire à toutes ces données d'une manière explicite et distincte. A son avis, celui qui croit aux récompenses de l'autre vie, a, par le fait même, une foi absolument suffisante, alors même qu'il ne réfléchirait point à l'immortalité de l'âme ; celui qui croit à la justification par Dieu et à la rémission des péchés possède aussi par le fait, une foi absolument suffisante, alors même qu'il ne songerait pas à la nécessité de la grâce, ni à l'existence du péché originel (1). Suarez fait remarquer aussi qu'il en est de même pour les vérités liées l'une à l'autre, que la raison peut démontrer (2); car on ne saurait croire une de ces vérités, sans croire équivalemment les autres qu'elle suppose.

Il ajoute que la foi nécessaire au vrai Dieu ne serait pas détruite, si on y mêlait des erreurs, pourvu que ces erreurs ne fussent pas coupables. Ainsi, suivant lui, on connaîtrait suffisamment Dieu, quand même on serait persuadé qu'il a créé nécessairement le monde (3).

Les théologiens font en outre l'observation qu'il n'est pas nécessaire d'avoir des dogmes de nécessité de moyen, une science philosophique et abstraite, mais qu'il suffit d'une notion concrète, pourvu que cette notion renferme tous ces dogmes et permette de répondre exactement à leur sujet. La plupart des hommes sont, en effet, incapables de concevoir autrement la vérité (4).

Cette observation s'applique particulièrement au caractère surnaturel, que la foi doit attribuer à la rémission des péchés et au bonheur du ciel. C'est assez qu'elle considère ces biens surnaturels comme des dons de Dieu, auquel l'homme ne saurait arriver par ses propres forces (5).

(1) *Loc. cit.*, n. 19.
(2) *Ibid.*, n. 7.
(3) *Ibid.*, n. 3.
(4) Suarez, *De Fide*, disp. 12, sect. 3, n. 1.
(5) De Lugo, *De Fide*, disp. 12, n. 129 ; cfr. n. 51.

677. De ce qui précède découle la conclusion suivante: Si des hommes étaient dans l'impossibilité de connaître les autres dogmes chrétiens, et si, avec la grâce de Dieu et sur son témoignage, ils croyaient fermement qu'il existe une divinité juste, bonne, digne de confiance, supérieure au monde, qu'elle est offensée par nos fautes, mais qu'elle veut bien nous les pardonner quand nous nous en repentons; qu'elle récompense nos bonnes actions en une autre vie par un bonheur sans fin qu'il peut seul nous donner et qui dépasse les joies d'ici-bas; s'ils pensaient en outre que Dieu nous a révélé tout cela, ces hommes auraient, au sentiment des plus illustres théologiens, la foi en Dieu strictement nécessaire pour leur justification, alors même qu'ils ne se formeraient de ces vérités, que des notions concrètes et qu'ils y mêleraient de bonne foi un assez grand nombre d'erreurs.

Art. 114. — *Ceux qui sont dans l'impossibilité de connaître la véritable religion peuvent-ils avoir la foi nécessaire au salut?*

678. Nous ne prétendons pas trancher en quelques pages, toutes les difficultés que soulève cette question délicate. Nous voulons seulement appeler l'attention de nos lecteurs sur un aspect du problème, qui se rattache aux enseignements du Concile du Vatican au sujet de la nature de la foi. Il nous semble que trop souvent on se contente d'envisager le rôle que l'intelligence remplit dans l'acte de foi, et qu'on ne prend pas assez garde à la part prépondérante qu'il faut y réserver à la grâce à Dieu.

Nous avons dit, dans les deux articles précédents, en quoi consiste la foi absolument nécessaire pour la rémission des péchés par la justification et pour le salut, d'après les enseignements de la théologie. Nous avons vu qu'il faut un acte de foi proprement dit (668) aux dogmes qui sont d'une nécessité de moyen absolue (677).

Le problème qui se pose maintenant à nous, est de savoir si cet acte de foi peut être fait par des hommes qui sont dans l'impossibilité de connaître la véritable religion.

679. Avant de répondre nous-même à cette question, il ne sera pas sans intérêt, ni sans utilité, de rappeler et d'apprécier la solution qui a été proposée au commencement de ce siècle par l'école traditionaliste, dont nous avons eu déjà plusieurs fois à nous occuper (1).

La Mennais se persuada que les vérités nécessaires au salut sont celles-là mêmes, que la raison humaine formule dans les premiers principes de l'ordre intellectuel et moral. Il enseigna que ces vérités ont été manifestées aux hommes par la révélation primitive et

(1) Art. 24, 25, 55-60 et 65.

qu'elles se gardent infailliblement dans les traditions de tous les peuples (114).

Cette théorie était tout à fait inadmissible ; car on peut lui reprocher trois graves défauts. Elle confond les données fournies par la raison avec les données fournies par la révélation. Elle présente toutes les religions comme infaillibles. En conséquence elle les regarde aussi comme étant toutes bonnes, et ne voit entre elles que des différences de développement. De là à penser que la véritable religion n'a ni une autre doctrine, ni d'autres droits que les fausses, il n'y avait qu'un pas. Ce pas, La Mennais l'a fait sans hésitation. Le traditionalisme s'est ainsi uni au libéralisme catholique, et tous deux ont été également condamnés par l'Eglise.

680. Mettons en lumière le triple vice que nous venons de signaler dans la solution lamenaisienne. Cet examen éclairera notre route et nous mettra en garde contre des écueils qu'il importe d'éviter.

Le premier vice consiste dans une confusion entre la foi et la raison. Une même vérité peut assurément nous être manifestée par les lumières naturelles de notre intelligence et par les lumières de la révélation. Il en est ainsi, en particulier, pour la plupart des dogmes dont la connaissance est absolument nécessaire au salut. La foi nous enseigne l'existence de Dieu, sa distinction d'avec le monde, sa justice, sa bonté, sa véracité, son horreur pour le péché, ses dispositions à le pardonner et à donner à ceux qui le servent les récompenses éternelles du ciel. Si l'on fait abstraction de la rémission des péchés et du bonheur éternel, qui ont un caractère surnaturel, on pourra dire que la raison démontre les mêmes vérités. Seulement pour la foi justifiante, il ne suffit pas d'admettre ces vérités à cause des lumières de la raison, il faut les croire à cause des lumières de la révélation. Le système traditionaliste s'était mis dans l'impossibilité de faire cette distinction, en prenant la révélation primitive, pour la seule lumière de la tradition et de la philosophie. Aussi ne s'inquiétait-il pas du motif pour lequel on adhérait à ces vérités prétendues traditionnelles. A l'entendre, qu'on fût philosophe ou croyant, on les admettait sur la même autorité du témoignage du genre humain, qui se confondait avec l'autorité de Dieu. Les disciples de La Mennais ne voyaient donc pas de différence essentielle entre la foi qui croit à cause de l'autorité de Dieu révélateur, et la raison qui se démontre par les principes dont elle voit l'évidence (1).

(1) « En essayant de découvrir le fondement de la certitude, dit La Mennais (*Essai sur l'indifférence*, t. II, ch. XX, p. 191), nous avons reconnu deux vérités : la première que tous les systèmes de philosophie aboutissent au doute absolu ; la seconde que le doute absolu est impossible à l'homme : en sorte que sa raison, quand il ne consulte qu'elle, le place dans un état contre nature, puisqu'elle le contraint de douter et que la nature le force de croire. Or

681. Le second défaut de la solution traditionaliste, c'est qu'elle accorde une infaillibilité réelle aux fausses religions, et qu'elle ne revendique pour l'Eglise catholique qu'une autorité analogue, mais plus considérable. La preuve et le *criterium* de la révélation des vérités à croire se trouveraient, suivant cette théorie, dans l'autorité du genre humain, ou, pour prendre le langage de La Mennais, dans la raison générale. Toutes les religions tireraient de cette autorité une valeur et une infaillibilité réelle, en raison de laquelle on serait tenu d'accepter leurs enseignements sur les vérités traditionnelles. L'infaillibilité de l'Eglise catholique aurait le même fondement ; seulement l'autorité de cette Eglise l'emporterait sur celle des fausses religions ; parce que ces religions représentent la foi du genre humain dans son enfance, tandis que la religion catholique représente cette foi perfectionnée et développée, grâce au progrès du genre humain (1).

On voit combien ces principes sont faux. Les motifs de crédibilité, qu'on trouve dans l'Eglise catholique et qui sont des preuves permanentes de l'origine divine de la révélation chrétienne, ne sauraient se rencontrer dans aucune fausse religion. Ces motifs ne sont pas tirés en effet de ce que l'Eglise représente le genre humain. Ils viennent, dit le Concile du Vatican, de son admirable propagation, de sa sainteté incomparable, de sa fécondité inépuisable en tous genres de biens, de l'unité qu'elle garde dans sa catholicité, de sa stabilité inébranlable, en un mot de tous ces caractères qui ne sauraient

croire n'est autre chose que déférer à un témoignage ou obéir à une autorité ; et tout esprit en effet commence par obéir. Nous recevons le langage sur l'autorité de ceux qui nous parlent, et avec le langage nos premières idées ou les vérités nécessaires à notre conservation. Point de peuple chez lequel on ne retrouve ces vérités ; au moment où il tira l'homme de néant, Dieu les lui révéla, en se manifestant à lui par sa puissante parole ; et la vie intellectuelle dont l'obéissance est la loi, n'est qu'une participation de la raison suprême, un plein consentement au témoignage que l'Etre infini a rendu de lui-même à sa créature. Toutes les intelligences créées s'animent aux rayons de l'intelligence éternelle. La raison divine se communiquant par le moyen de la parole est la cause de leur existence, et la foi en est le mode essentiel ».

(1) Ecoutons encore La Mennais (*ibid.*, p. 202) : « La société spirituelle atteste les vérités immuables sur lesquelles elle repose, ses dogmes, ses préceptes, etc., et son témoignage, expression de la raison générale, est certain. Cette société embrassant tous les hommes et tous les temps, les vérités qui la constituent, ou les vérités nécessaires à l'homme pour se conserver comme être moral et intelligent, doivent être attestées par le genre humain, ou reposer sur la plus grande autorité visible.... Il est dans l'ordre, c'est-à-dire qu'il est naturel ou nécessaire que les vérités primitives se développent ; et elles ne sauraient se développer, sans que la société spirituelle elle-même se développe ou se perfectionne... De même que, de ce développement connu avec certitude, on pourrait conclure rigoureusement l'existence de la société spirituelle perfectionnée, ainsi de l'existence certaine de cette société, l'on doit conclure le développement de la vérité, seule cause possible de perfectionnement ».

s'expliquer que par une protection surnaturelle et continue, que Dieu n'a promise et n'accorde qu'à la véritable Eglise. Pour l'infaillibilité que cette Eglise possède dans l'enseignement de la révélation, elle la doit aussi aux promesses de Jésus-Christ, et la conserve également par une assistance surnaturelle, plus merveilleuse encore que celle dont nous parlions à l'instant. Or, en dehors d'elle, aucune religion n'a jamais reçu de semblables promesses, ni bénéficié d'une pareille assistance.

Tout au contraire, les fausses religions sont marquées de caractères, qui témoignent que Dieu n'est pas avec elles. Loin de posséder l'infaillibilité et de mériter la confiance de l'humanité, elles sont dans une situation et ont une histoire, qui détournent de croire à leurs enseignements. Leur témoignage est donc insuffisant pour faire accepter avec une pleine certitude par un esprit éclairé, les vérités révélés qui sont restées mêlées à leurs doctrines.

682. Le troisième défaut du traditionalisme, c'est qu'il tend à présenter toutes les religions comme bonnes. A son sens, la religion catholique est simplement plus parfaite que les autres, parce qu'elle enseigne avec plus de développement les vérités que les religions inférieures ne peuvent présenter que dans leur état primitif et rudimentaire. De là cette conséquence qu'on serait tenu de professer n'importe quelle religion, aussi longtemps qu'on n'en connaîtrait point une meilleure (1).

C'est là une erreur qu'il est à peine besoin de réfuter. Ce qui rend en effet la véritable religion obligatoire, c'est qu'elle a été établie par Dieu qui nous ordonne de la suivre. Les fausses religions sont des corruptions et des contrefaçons humaines de celle que Dieu a établie. Loin d'être vraies, divines, loin de s'imposer à l'homme, elles sont donc fausses, humaines et réprouvées de Dieu. En un mot, c'est à tort que les traditionalistes les regardent comme l'expression exacte des vérités révélées, que le catholicisme enseigne avec plus de développement; en réalité, toutes les fausses religions sont des altérations de la religion véritable. Elles ne sont donc point vraies, mais mensongères de leur nature.

On voit combien sont subversifs les principes d'où La Mennais

(1) « S'il existe une semblable société, poursuit La Mennais (*ibid.*, p. 204), la vraie religion est l'ensemble des dogmes et des préceptes conservés par la tradition dans cette société, et perpétuellement manifestés par son témoignage. Ces préceptes et ces dogmes ne sont qu'un développement des dogmes et des préceptes qui forment la croyance générale du genre humain. Tout homme que des circonstances quelconques mettraient dans l'impossibilité de connaître la société spirituelle développée ou perfectionnée, ne serait tenu d'obéir qu'à l'autorité connue de lui, ou à l'autorité du genre humain... En un mot, l'homme est toujours obligé d'obéir à la plus grande autorité qu'il lui soit possible de connaître, parce que la raison est la règle, et qu'une plus grande autorité n'est et ne peut être qu'une plus haute raison ».

concluait que tous les hommes peuvent et ont toujours pu avoir la foi nécessaire au salut, foi qui se confondait pour lui avec l'adhésion aux premiers principes de l'ordre intellectuel et moral.

683. Si la théorie lamenaisienne est inacceptable, ce serait une autre erreur de penser, qu'en dehors de l'Église catholique, il est absolument impossible de faire un acte de foi aux vérités nécessaires au salut. Sans doute cet acte ne saurait être fait par les sectateurs des fausses religions qui ne sont point de bonne foi ; car tant qu'ils restent attachés à l'infidélité ou à l'hérésie dont ils connaissent la fausseté, ils sont incapables de croire véritablement à aucune vérité révélée (1). Mais qui oserait accuser de mauvaise foi. toute cette multitude d'hommes qui appartiennent aux diverses sectes répandues dans le monde? Plusieurs auteurs du commencement du moyen âge regardaient, il est vrai, tous les Juifs et tous les païens comme responsables de leur infidélité (2) ; mais depuis la découverte du nouveau monde, toutes les écoles théologiques reconnaissent au contraire que plusieurs d'entre eux n'en sont point coupables (3). Le cardinal de Lugo admet aussi (4) qu'un assez grand nombre de protestants sont dans l'ignorance invincible. Il fait observer, en outre, qu'alors même que ces infidèles et ces hérétiques resteraient dans cette ignorance, par suite des péchés qui éloignent d'eux les grâces de Dieu, ils ne seraient pas coupables de leur aveuglement, attendu qu'on n'est responsable des suites de sa conduite, qu'autant qu'on les a prévues ou qu'on aurait dû les prévoir.

Quand on se souvient que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes et que Dieu donne à tous les moyens de se sauver, on se demande de quelle manière ces infidèles et ces hérétiques de bonne foi ont été placés dans la possibilité de croire les vérités absolument nécessaires pour le salut.

684. La réponse donnée habituellement à cette question est fort sage. Ces moyens d'arriver au salut sont mis, dit-on, à la disposition de ces hommes, d'une manière au moins éloignée. Dieu les aide d'abord à éviter le péché. S'ils abusent des lumières naturelles et des grâces par lesquelles il leur facilite l'accomplissement des devoirs

(1) Suivant de Lugo (*De Fide*, disp. 20, n. 107), un protestant qui refuserait d'une manière coupable de s'éclairer sur la véritable religion qu'il ne connaîtrait pas avec certitude, pourrait néanmoins faire certains actes de foi, parce qu'il ne rejetterait aucune vérité qui lui paraîtrait révélée. Suarez est d'un autre sentiment. Nous ne parlons point de ce cas, pour ne pas nous perdre dans trop de détails. D'ailleurs il est certain que ce protestant pécherait gravement et qu'il ne pourrait rentrer en grâce avec Dieu, sans se décider à s'instruire.

(2) De Lugo, *ibid.*, disp. 19, n. 7.

(3) *Ibid.*, n. 10.

(4) *Ibid.*, disp. 20, n. 194.

dont ils se rendent compte, s'ils tombent ainsi dans des fautes personnelles, ils méritent la damnation ; ils s'attirent par conséquent à eux-mêmes la privation du ciel et des moyens d'y parvenir. Ils mettent ainsi obstacle aux grâces surnaturelles que Dieu leur aurait données pour croire. Ils ne sont pas coupables de leur infidélité dont ils ignorent la malice, mais ils sont responsables de la perte de leur salut, en raison des péchés mortels auxquels ils ont librement consenti. Si ces hommes répondent, au contraire, aux premières avances de Dieu, s'ils ne mettent pas eux-mêmes obstacle à leur salut par des péchés graves, Dieu leur accordera les moyens de parvenir à la foi indispensable pour les justifier. Mais ici revient notre question : Comment leur fournira-t-il ces moyens ? Il est clair que cela dépendra des circonstances, dans lesquelles se trouve chacun de ces hommes. Si un missionnaire peut parvenir jusqu'à eux, Dieu le leur enverra. Mais à défaut d'autres moyens, il ferait des miracles en leur faveur, et leur révélerait personnellement les vérités nécessaires. Ainsi parle saint Thomas d'Aquin et toute l'Ecole à sa suite.

685. Néanmoins, si Dieu dispose d'autres moyens plus conformes à l'ordre habituel de sa *providence*, Dieu *préférera ordinairement* ces moyens aux miracles et aux révélations privées.

On peut donc chercher s'il n'existe pas de ces moyens moins extraordinaires, que cette providence infiniment féconde en ressources pourrait utiliser, surtout dans ces vastes régions où l'Evangile est complètement inconnu.

Si ces moyens existent, il est très probable d'ailleurs que Dieu les utilise non seulement en faveur de ceux qui auraient évité toute faute grave, mais encore en faveur de plusieurs pécheurs ; car sa miséricorde n'a point de bornes : c'est la miséricorde du bon pasteur qui poursuit loin du bercail la brebis égarée. Malheureusement il paraît difficile que les conditions requises pour l'acte de foi absolument nécessaire, soient remplies sans miracles et sans révélations privées, au milieu de ces ténèbres épaisses. Ces conditions sont en effet très complexes. Il faut savoir les vérités à croire ; il faut que ces vérités soient connues par une révélation divine et que cette révélation elle-même soit certaine pour celui qui croit ; il faut enfin qu'on donne son assentiment à ces vérités, sous l'impulsion de la grâce, avec une *ferme certitude* et à cause de l'autorité du Dieu révélateur.

Etudions donc ces conditions et cherchons quand elles pourraient se réaliser sans miracles pour ces malheureux déshérités, si Dieu voulait les mettre au nombre de ses élus.

686. La première condition, c'est que les vérités qui sont de nécessité de moyen leur soient manifestées et qu'elles leur soient données comme révélées de Dieu. Cette condition est remplie dans les

sectes chrétiennes, chez les juifs, et chez les musulmans : car on y croit que Dieu a révélé toutes ces vérités. Le cardinal de Lugo n'a pas manqué de le faire remarquer. Ce théologien estime qu'il en était de même pour les anciens philosophes. Selon lui (1), ils n'arrivaient point par leurs spéculations philosophiques à une pleine certitude de l'existence et des attributs de Dieu ; mais ils pouvaient partager la foi que les autres hommes avaient en un seul Dieu sur le témoignage des traditions qui s'étaient conservées jusqu'à eux.

Le cardinal de Lugo ne parle que du judaïsme, du mahométisme et du paganisme grec et romain ; car on ne savait rien des autres religions au seizième siècle. Aujourd'hui nous ne sommes plus dans la même ignorance. Sans avoir encore une science approfondie des cultes de l'Orient et des peuples barbares ou sauvages, nous en connaissons néanmoins les principaux caractères et les croyances essentielles. Nous sommes donc en mesure de nous poser au sujet du bouddhisme, du brahmanisme et du fétichisme, la question que le cardinal de Lugo se posait au sujet du judaïsme, du mahométisme et du paganisme gréco-romain.

Un point capital semble établi, c'est que toutes les religions se donnent, non point pour des productions du génie humain, mais pour des institutions établies par la divinité. La religion naturelle n'a été professée par aucun peuple, on ne rencontre dans le monde que des religions positives.

Ces croyances admises dans les faux cultes sont mélangées d'erreurs souvent très grossières ; mais il est peu de ces religions positives, peut-être même n'en est-il pas une seule, dont un esprit sagace ne puisse dégager une notion vraiment caractéristique de la divinité, et l'attente d'une vie future où la justice divine s'exercera vis-à-vis des hommes. C'est ce que les apologistes reconnaissent, lorsqu'ils établissent l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, par l'accord unanime des peuples.

Qu'on veuille bien le remarquer, nous ne prétendons pas que les fausses religions présentent ces vérités dégagées de l'erreur ; cela ne serait pas exact. Nous ne disons pas non plus que ces vérités sont reconnues et distinguées par les partisans de ces religions. Nous disons seulement quelles peuvent en être dégagées par un théologien ou un philosophe qui étudie ces religions. Or cela suffit pour que les inspirations de la grâce, dont nous montrerons plus loin le rôle prépondérant, amènent ceux qui vivent dans ces milieux divers, à la connaissance des vérités révélées, qui sont l'objet absolument nécessaire de l'acte de foi justifiant.

(1) Disp. XII, n. 51.

687. Une autre condition requise pour l'acte de foi, c'est que les vérités auxquelles on croira, soient véritablement révélées et qu'elles se soient transmises jusqu'à celui qui croit par une série non interrompue de témoignages.

Or, les données exactes sur Dieu et la vie future qu'on peut dégager des fausses religions remontent-elles ainsi jusqu'à une révélation divine? Oui, répondrons-nous, cette condition est certainement remplie pour les sectes chrétiennes, juives ou mahométanes, dont nous connaissons l'histoire et qui se rattachent elles-mêmes au Nouveau ou à l'Ancien Testament. Bien que les documents historiques nous fassent défaut, nous ne craindrons pas d'ajouter qu'il en est probablement de même pour les autre sectes. Pour l'établir, il est inutile de soulever le problème des emprunts réciproques que se sont faits les religions ; car, à ce qu'il semble, jamais aucune religion n'a été privée complètement des croyances dont nous parlons. Ces croyances ont été certainement ravivées et purifiées par l'action que le judaïsme et le christianisme ont exercé sur les faux cultes ; mais elles n'ont eu besoin d'être introduites dans aucune civilisation; parce qu'il n'est point de milieux, d'où elles aient jamais entièrement disparu. Nous les trouvons, en effet, partout et toujours ; elles revêtent des aspects différents ; mais elles se gardent dans leur fond à travers les transformations les plus profondes de la pensée religieuse. Ces croyances existaient donc dès les origines et elles se sont transmises de génération en génération par une tradition continue. Mais, demandera-t-on, comment sont-elles nées et d'où viennent-elles? La théologie catholique ne saurait hésiter sur ce point. Nous savons que ces vérités ont été révélées réellement dans la religion primitive, qui a été la première religion de tous les hommes. De quelque fausse religion qu'il soit question, en remontant d'âge en âge, de génération en génération, la tradition ininterrompue que nous constations tout à l'heure nous mène donc, sinon au christianisme, ou au judaïsme, du moins à la révélation primitive. La chaîne d'intermédiaires indispensables, qui descendent de Dieu à l'homme, semble par conséquent exister partout.

688. On a essayé d'expliquer par la seule action du génie de l'homme, l'origine et la conservation de ces croyances universelles.

Certains rationalistes prétendent que la religion primitive ne les contenait point. Ce serait la philosophie qui aurait découvert les dogmes d'une divinité suprême et d'une vie future, et les aurait introduits dans toutes les religions. Nous pourrions combattre cette théorie par l'histoire du développement des religions ; mais ce serait sortir du terrain où nous nous sommes établis. Nous avons pris pour guides les données de la théologie ; et ces données sont

en contradiction complète avec la théorie qu'on nous propose d'accepter.

M. l'abbé de Broglie, dans ses *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, explique la conservation de ces croyances chez tous les peuples, par leur conformité avec les aspirations de la nature humaine.

Cette manière de voir se concilie sans peine avec les principes de la théologie. Nous verrons même plus loin que la conformité de ces croyances avec la raison, constituait en faveur de leur révélation, un motif sérieux de crédibilité. Si les lumières de la raison n'ont point préservé ces dogmes de déplorables altérations, elles ont donc pu néanmoins contribuer à leur conservation. Mais il ne faudrait pas exagérer leur action préservatrice. Si les aspirations de la nature humaine ont gardé ces traditions, elles ne les ont pas créées. Le souvenir d'un événement qui a comblé nos désirs se conserve mieux dans notre mémoire que celui d'un fait indifférent ; mais cet événement heureux n'est pas pour cela le produit de nos désirs et de notre imagination ; ce n'est pas une illusion, c'est un fait authentique. Les lumières et les aspirations de la raison ont pu, de même, être des aides mémoire qui ont empêché ces traditions universelles de se perdre dans la nuit d'un complet oubli. La philosophie a pu contribuer, dans une certaine mesure, à les raviver en divers lieux ; mais ce n'est pas là raison, ce n'est pas la philosophie qui leur a donné naissance ; elles remontent, nous l'avons vu, jusqu'à une véritable révélation.

689. Mais la foi n'exige-t-elle pas qu'on ait la certitude de la révélation des vérités qu'on croit ? Or comment cette certitude pourrait-elle se trouver dans les fausses religions ? Les mêmes hommes et les mêmes institutions, qui rendent un témoignage plus ou moins obscur à l'existence de Dieu et de la vie future, y mêlent des doctrines ou des rêveries absolument fausses et parfois incohérentes ou immorales. Un pareil témoignage peut-il mériter une pleine confiance ? Non ; c'était de la part des Menaisiens, une erreur manifeste de voir en ces religions mensongères des canaux sûrs et infaillibles de la vérité révélée. Ce sont, au contraire, des canaux corrupteurs ; plus ils s'éloignent de la religion véritable, plus s'accumulent les obstacles qui s'opposent à la foi et au salut de leurs sectateurs même bien intentionnés.

Mais s'il en est ainsi, comment sera-t-il possible à des hérétiques, à des juifs, à des païens, d'admettre avec une certitude suffisante que les vérités qui nous occupent sont réellement révélées ? Avant de répondre à cette question, rappelons-nous les enseignements des théologiens sur la nature de la certitude, avec laquelle il faut

connaître le fait de la révélation, pour faire un acte de foi aux vérités révélées.

690. Beaucoup d'auteurs pensent avec Suarez (1) que les motifs de crédibilité sur lesquels s'appuie cette certitude, doivent régulièrement mériter une confiance absolue, de telle sorte que ces motifs *ne puissent jamais induire en erreur, ni être légitimement rejetés* par personne. Mais d'autres théologiens également illustres et peut-être plus nombreux, se montrent moins exigeants. Ils demandent, il est vrai, pour le fait de la révélation une adhésion motivée qui écarte tout doute actuel ; mais ils pensent qu'il n'est pas nécessaire que les preuves qui motivent cette adhésion soient absolument certaines par elles-mêmes et excluent toute possibilité d'erreur. Il suffirait que ces preuves fussent de celles, auxquelles, dans sa situation, le croyant peut et doit donner un assentiment sans aucun doute ni aucune réserve. Ainsi par exemple les enfants et les ignorants, qui ne sont pas en état de discuter ce qu'on leur affirme, connaîtraient suffisamment la révélation sur le témoignage de leurs parents ou des autres hommes auxquels ils doivent se fier. Telle est l'opinion du cardinal de Lugo (2).

La divergence que nous venons de constater entre les disciples de Suarez et les disciples du cardinal de Lugo, est d'ailleurs d'une minime importance pour la question qui nous occupe ; car la plupart des partisans de la première opinion accordent à ceux de la seconde que la certitude *absolue*, qui est *régulièrement* requise, ne se rencontrera pas toujours, lorsque la foi sera d'une nécessité pressante et que d'autre part les preuves péremptoires, qui établissent le fait de la révélation, ne seront pas connues de celui qui doit croire. Suarez admet que, dans ces cas, Dieu suppléera par des inspirations intérieures de sa grâce, à l'insuffisance des motifs extérieurs de crédibilité. Son fidèle disciple, le cardinal Mazzella, range en premier lieu parmi ces cas, celui des infidèles de bonne volonté et celui où il s'agirait de la foi qui est de nécessité de moyen. La plupart des théologiens conviennent donc que la même autorité, qui trompe les hérétiques et les infidèles sur d'autres points, leur donne parfois du fait de la révélation cette ferme persuasion, qui leur permet de faire un véritable acte de foi aux dogmes nécessaires pour le salut.

Cette autorité pourra être celle de leur religion, qu'ils croient vraie. D'autres fois ce sera celle de leurs parents, de leurs ancêtres et de tous ceux qui les entourent.

691. Enfin l'autorité de ces témoignages sera confirmée par les lumières de leur raison. Parmi les données de la religion naturelle,

(1) *De fide,* disp. 4, s. 5, n. 9. Cfr. Mazzella, *de Virtutibus infusis,* n. 825.
(2) *De fide,* disp. 5, s. 2, n. 35, 38, disp. 4, s. 6, n. 77-92.

l'existence de Dieu et celle de la vie future sont en effet les plus aisées à connaître par raisonnement. Ajoutons que ces vérités d'ordre moral sont d'autant plus faciles à admettre, qu'on a contre elles moins de préjugés : aussi sont-elles plus accessibles aux âmes bien disposées qu'aux hommes de science. Les lumières naturelles pourront donc fournir aux infidèles et aux hérétiques de bonne foi, un motif de croire à la révélation des dogmes relatifs à Dieu et à la vie future. Ainsi, au milieu des ténèbres de l'idolâtrie et de l'erreur, les âmes les meilleures et les plus droites seront aussi celles, à qui la révélation de ces dogmes sera le mieux manifestée. Ces âmes trouveront même dans leur rectitude naturelle des motifs de se mettre en garde contre les doctrines immorales qu'on pourrait leur proposer.

Elles pourront aussi comprendre, dans leur sens exact, les enseignements vagues ou équivoques, qui seraient susceptibles de plusieurs interprétations. Avec le secours de la grâce, dont nous parlerons plus loin, elles seront ainsi amenées ou au moins préparées à dégager les vérités nécessaires au salut, des altérations qu'elles ont subies dans les fausses religions. Ces considérations tirées de l'ordre naturel ne seront pas le motif de leur foi ; car l'acte de foi ne saurait avoir d'autre motif que l'autorité de Dieu qui révèle ; mais elles seront des motifs de crédibilité plus ou moins puissants, c'est-à-dire des preuves qui contribueront à persuader à ces âmes, que l'existence de Dieu, sa justice, sa bonté, son désir de pardonner au repentir et de récompenser le bien dans une vie éternelle, sont des vérités révélées.

Ces motifs de crédibilité se rencontreront dans tous les milieux, où quelques restes de ces dogmes se conservent. Chez les peuples dont la religion se rapproche davantage du catholicisme, chez les musulmans, chez les Juifs et surtout chez les hérétiques, les faits miraculeux de l'Ancien et du Nouveau Testament, établis par tant de documents historiques, constitueront en outre des preuves de la révélation qui auront par elles-mêmes une valeur absolue : car elles établiront que Dieu a fait une révélation. Or il ne sera pas douteux pour les âmes droites, que, si Dieu a daigné donner quelques enseignements aux hommes, il y a fait entrer ces dogmes nécessaires, si propres à encourager la vertu et à consoler les gens de bien des triomphes du vice ici-bas.

692. Tout ce qui précède laisse supposer que la volonté aura un rôle important à remplir dans l'acte de foi dont nous parlons. Ce rôle est trop souvent méconnu de nos jours. On considère l'acte de foi comme une conclusion que le croyant déduit nécessairement des motifs de crédibilité ou des preuves du fait de la révélation. Nous avons déjà dit que rien n'est plus inexact. L'acte de foi est essen-

tiellement libre, comme l'a défini le Concile du Vatican (1). Tous les théologiens enseignent même expressément que les conclusions relatives aux vérités révélées, que nous déduirions des preuves de la révélation, ne seraient pas de véritables actes de foi, si nous y donnions notre assentiment à cause de la force logique de cette démonstration (613). L'acte de foi est une adhésion que notre volonté commande à notre intelligence (612). Cette adhésion est sans doute préparée par une étude des motifs de crédibilité, mais elle n'en est pas la conséquence nécessaire. En outre, la volonté a encore une très large part dans l'appréciation des motifs de crédibilité qui précède la foi (614). Il dépend de nous d'envisager à notre gré les motifs qui nous porteront à croire, ou les préjugés qui nous en détourneront. Cette initiative de la volonté libre ne se manifeste pas d'une façon très sensible chez les catholiques qui reçoivent les enseignements de l'Eglise Romaine. Les pasteurs de l'Eglise leur présentent en effet les preuves de sa divinité et leur proposent tout ce que Dieu a révélé aux hommes. Il suffit donc à ces catholiques d'écouter et d'accepter. Tout en gardant son rôle, leur volonté le remplit d'une façon si facile, qu'on le remarque à peine.

693. Mais telle n'est pas la situation des hommes qui vivent hors de l'Eglise et ne la connaissent point. La foi ne leur est point préparée, ni pour les motifs de crédibilité, ni pour son objet ; c'est à eux de se placer au point de vue qui leur permettra de reconnaître qu'il y a vraiment une révélation et qu'elle renferme les vérités qui sont de nécessité de moyen. Le choix des considérations à envisager et l'interprétation des doctrines souvent disparates, sont laissés à leur initiative. C'est pourquoi nous avons pu penser qu'il ne leur était pas impossible de croire, alors même que la religion où ils ont été élevés, ne leur offrirait que des restes altérés de la religion véritable et que des témoignages affaiblis et d'une autorité douteuse sur la divine origine de ces restes précieux.

694. Mais il est temps de parler du facteur principal de cette œuvre surnaturelle. Ce facteur, c'est la grâce de Dieu. Les inspirations de cette grâce doivent nécessairement préparer l'acte de foi et y concourir, *Dei aspirante et adjuvante gratia*, dit le Concile du Vatican. Cette grâce consiste, on le sait (605), dans des lumières et des mouvements qui dirigent et fortifient l'intelligence et la volonté. Pour les catholiques, la grâce actuelle de la foi agit surtout en ouvrant leurs yeux sur la lumière que leur présente l'Eglise dans laquelle ils vivent. Son action ne saurait être aussi simple au milieu des ténèbres de l'hérésie ou de l'infidélité, où l'on entrevoit à peine çà et là quelques lueurs qui s'éteignent. Dans les âmes enve-

(1) Voir art. 105.

loppées de ces ténèbres, la grâce de la foi devra donc prendre un éclat, une puissance, une direction, une force d'entraînement, qui l'élèveront manifestement au-dessus des pensées et des aspirations qui se succèdent en nous, suivant les lois naturelles de l'association des idées et de la logique.

695. Nous avons peut-être rencontré des exemples des allures impérieuses qu'elle aura dans ce milieu, où tout lutte contre elle et où elle ne saurait triompher que par une sorte de violence faite à la nature. C'est en effet la grâce qui arrache la jeune fille du sein d'une famille incrédule et mondaine, pour la mener dans un cloître. On ne parle à cette enfant que d'intérêts terrestres, de plaisirs profanes ; et au fond de son cœur elle éprouve un attrait qu'aucune parole humaine ne lui a suggéré, mais qui revient et qui grandit sans cesse ; c'est un attrait pour l'abnégation et le sacrifice. Il y a cinq ans, elle allait à une fête, elle a passé devant la porte modeste d'un couvent. Son attention a été appelée, elle ne sait comment, sur cette humble maison. Une voix secrète lui a dit : c'est là que tu mourras. Elle veut obéir à cette voix et, malgré toutes les sollicitations du monde et les efforts de ses parents désolés, c'est là qu'elle va s'enfermer pour toujours. Sa vocation est inexplicable pour les hommes ; elle est l'œuvre de la grâce de Dieu.

696. Pourquoi la même grâce n'appellerait-elle pas l'attention du pauvre infidèle sur ces vérités obscurcies, dont personne ne lui parle, auxquelles presque personne ne prend garde autour de lui, et qui pourtant lui sont présentées comme des révélations divines au milieu d'une foule de traditions disparates ? Pourquoi la même grâce ne lui ferait-elle pas sentir qu'il doit exister un Dieu supérieur au monde, bon, juste, miséricordieux, prêt à pardonner le péché et à récompenser la vertu après la mort ? Pourquoi ne lui montrerait-elle pas que, parmi les traditions de sa race, il n'en est point qui soient plus dignes de venir de ce Dieu ?

Pourquoi, après cette préparation plus ou moins difficile, ne lui ferait-elle pas faire un acte de foi, suivi ensuite d'un acte de repentir et de charité surnaturelle ? Cela ne dépasse pas assurément la puissance de la grâce de Dieu.

Si cet heureux privilégié rencontre autour de lui d'autres dogmes encore, s'il est juif, s'il est protestant, l'œuvre de la grâce ne s'arrêtera point là sans doute. Mais nous n'avons pas à la suivre plus loin. Nous ne parlons que des hommes qui sont dans l'impossibilité de connaître la véritable religion.

C'est donc la grâce divine qui est venue mettre la clef de voûte à cet édifice, dont tous les matériaux sont par eux-mêmes incapables de tenir debout. Sans la grâce, les restes des vérités révélées, corrompues par les fausses religions, seraient impuissants à fournir

l'objet de la foi ; sans la grâce, les preuves fragiles de leur révélation ne donneraient point la persuasion nécessaire ; sans la grâce, la volonté, privée d'un guide sûr et d'un soutien solide, ne surmonterait pas les obstacles qui s'opposent à l'acte de foi ; mais avec la grâce tous ces éléments se rapprochent et se soutiennent.

697. On nous dira peut-être, qu'après avoir écarté pour la généralité des cas, la solution des révélations personnelles, nous la ramenons sous un autre nom, en l'appelant grâce de Dieu. Il est vrai que les puissantes inspirations de la grâce dont nous avons parlé, ne témoignent guère moins d'une intervention de Dieu, que des révélations proprement dites. Mais, à un autre point de vue, il y a entre ces deux lumières, une grande différence. Les révélations privées sont indépendantes de la révélation publique, qui est le moyen régulier du salut ; elles ne rentrent donc pas dans les voies suivies d'ordinaire par la providence surnaturelle. Les inspirations de la grâce nous font utiliser au contraire les moyens de salut donnés à tous les hommes ; elles rentrent dans le mode habituel de la justication des âmes. Dieu se servira donc des inspirations de la grâce, quand elles pourront le mener à ses fins ; en général ce n'est que lorsque ces inspirations seront impuissantes, qu'il recourra aux révélations nouvelles et aux miracles.

698. La lumière intérieure de la grâce pourra d'ailleurs avoir moins d'éclat, que nous n'en avons supposé. pour mettre son efficacité en relief. A la foi aux principales vérités révélées, le privilégié qu'elle fera croire pourra mêler des erreurs qu'il ne saura pas discerner ; car, nous l'avons vu en déterminant les vérités de nécessité de moyen absolue, la foi peut subsister avec des erreurs dont on n'est pas coupable.

Il pourra aussi arriver que l'action de la grâce s'exerce si suavement, qu'elle sera à peine remarquée de celui-là même qui en est l'objet. Au lieu d'avoir cet aspect radieux et triomphant dont nous parlions, sa foi sera peut-être pour ainsi dire perdue au milieu de pensées étrangères ; peut-être n'entrera-t-elle que pour une faible part dans les motifs qui dirigent sa conduite. Mais si les conditions essentielles que nous avons indiquées ont été réalisées, cette foi n'en sera pas moins réelle. Elle sera capable, avec la grâce de Dieu. de fournir le motif d'un acte de charité, d'où naîtra la vie surnaturelle.

Cette régénération et la pratique des vertus chrétiennes seront assurément difficiles dans ces conditions défavorables ; mais la grâce pourra encore triompher de ces difficultés et suppléer aux moyens extérieurs qui feront défaut.

699. C'est ainsi que la providence divine dispose de moyens merveilleux pour sauver les âmes, qui semblent entièrement inaccessibles aux vérités de la foi et à toute influence surnaturelle. Quel est

le nombre des âmes pour qui se réalisent ces prodiges? Quel est le nombre de celles qui répondent aux sollicitations de la grâce intérieure et seront rangées parmi les élus? Ce sont des mystères, dont Dieu s'est réservé le secret et sur lesquels le théologien ne saurait guère se livrer qu'à des conjectures.

Cependant il est certain que la proportion de ceux qui seront ainsi sauvés par exception, est inférieure à celle des catholiques, qui sont dans la voie qui mène au ciel. Ces derniers trouvent en effet dans l'Église tous les secours extérieurs établis par Dieu pour nous sanctifier; ils sont les membres de cette épouse visible de Jésus-Christ et participent aux bénédictions qu'il lui a promises.

Mais ne craignons pas de le redire, Dieu n'a pas enchaîné le bras de sa miséricorde : en dehors même des miracles et des révélations privées, dont il est toujours maître de se servir vis-à-vis de tous les hommes, il s'est gardé des moyens d'accorder la grâce de la foi à beaucoup de ceux que les enseignements de l'Église ne semblent pas pouvoir atteindre.

Art. 115. — *L'éclat apologétique de l'Église* (1).

700. Autant la foi qui mène au salut est difficile en dehors de la véritable Église, autant elle est facile en son sein.

Notre Concile avait dit un peu plus haut (2) que Dieu nous a donné, dans des faits divins, surtout dans des miracles et des prophéties, des preuves de la révélation, qui sont très certaines et à la portée de tous. Il montre ici comment ces preuves nous sont présentées par l'Église catholique, en qui se trouvent, non seulement la doctrine révélée dont elle est la gardienne et l'interprète infaillible, mais encore les signes qui manifestent la divinité de cette doctrine. Il en devait être ainsi, puisque l'Église avait été instituée par Jésus-Christ pour continuer sa mission doctrinale ; car pour remplir cette mission, il ne suffisait pas qu'elle conservât fidèlement le dépôt

(1) Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suæque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tanquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quæ ad evidentem fidei christianæ credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fœcunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinæ suæ legationis testimonium irrefragabile (Constitution *Dei Filius*, cap. III, § V).

Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes (Is. XI, 12), et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur (*ibid.*, § VI).

(2) Art. 97-100.

des enseignements divins et qu'elle en expliquât le vrai sens aux fidèles ; il fallait encore qu'elle les présentât revêtus de toutes les preuves de leur révélation, et qu'elle en fît reluire la divinité aux regards de tous les hommes : aux regards de ceux qui, ne croyant pas encore et se trouvant en dehors de son sein, ont besoin d'embrasser la foi, aux regards aussi de ceux qui, étant chrétiens et catholiques, ont besoin de conserver leur foi. Notre Concile enseigne que l'Eglise remplit cette mission. Une première rédaction portait en outre qu'elle peut être reconnue de tous *avec facilité*, *facile* ; mais ce mot: *avec facilité*, fut supprimé : la rédaction définitive (1) se contente par conséquent d'affirmer que l'Eglise met sous les yeux de tous, des signes manifestes de sa divinité.

701. Notre Concile explique dans deux assertions comment l'Eglise nous offre toutes les notes qui font discerner la vraie religion. La première assertion, c'est que toutes les preuves, dont Dieu a entouré sa révélation, se trouvent aux mains de l'Eglise. La seconde assertion qui renchérit sur la première, c'est que l'Eglise est par elle-même un magnifique et perpétuel motif de crédibilité.

Etudions successivement ces deux déclarations. C'est un des aspects les plus intéressants du traité de l'Eglise. Les théologiens modernes s'étendent longuement sur l'organisation de cette merveilleuse société, sur son gouvernement, sur son magistère infaillible. La plupart d'entre eux ont jusqu'ici laissé un peu dans l'ombre (2) cet *éclat apologétique* qui lui vient, aussi bien que son infaillibilité doctrinale, de l'assistance très spéciale qui lui est assurée par la Providence de Dieu. Le cadre de nos études ne nous permet pas de nous étendre sur cette belle prérogative, qui comporterait des développements nombreux ; nous chercherons du moins à comprendre le rapide résumé qui nous en est donné par la constitution *Dei Filius*.

702. C'est à l'Eglise catholique seule qu'appartiennent toutes ces notes si nombreuses et si frappantes, par lesquelles Dieu a rendu évidente la crédibilité de la foi chrétienne, *ad solam catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quæ ad evidentem fidei christianæ credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita.*

L'Eglise est en effet la seule héritière légitime de l'œuvre de Jésus-Christ, et la seule gardienne de sa doctrine. Les sectes fausses n'ont par conséquent point le droit d'invoquer les miracles de Jésus-

(1) Documents XIX et XX : amendement 65.

(2) Cependant les caractères apologétiques de l'Eglise signalés par notre Concile ont été étudiés par des théologiens éminents, en particulier par Franzelin, *de divina traditione*, édition de 1875, p. 681 et par Didiot, *Logique surnaturelle objective*, ch. 43 à 50. Nous reviendrons dans notre prochain article sur la méthode de ce dernier.

Christ et des apôtres en faveur de la doctrine qu'elles professent. Ces miracles sont le bien propre de l'Eglise catholique.

Elle est du reste la seule société chrétienne qui à travers les siècles remonte sans interruption jusqu'à Jésus-Christ et aux apôtres. Toutes les sectes qui prétendent continuer l'œuvre du Sauveur sont relativement récentes. Aussi suffit-il d'embrasser, d'une vue d'ensemble, l'histoire de la religion, pour reconnaître que l'Eglise catholique seule est la même Eglise dans laquelle ont souffert les martyrs dont le témoignage et la force invincible ont démontré aux païens la vérité de la foi, la même qui, par un secours visible de Dieu, a conquis le monde malgré des obstacles humainement insurmontables, la même qui a été fondée par le Christ et ses apôtres et en faveur de qui ils ont fait tous leurs miracles, la même en qui se sont accomplies les figures et les prophéties de l'Ancien Testament.

Ajoutons que c'est la seule société chrétienne, en qui se continuent ces merveilles, dont Dieu a entouré le berceau du Christianisme ; car elle est seule à produire toujours des thaumaturges et des prophètes.

703. Bien plus, à cause de son admirable propagation, de sa sainteté éminente et de son inépuisable fécondité en toute espèce de biens, à cause de son unité catholique et de son invincible stabilité, l'Eglise est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité. *Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis fœcunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis.*

Une première rédaction se contentait de déclarer que l'Eglise est par elle-même une preuve éclatante et toujours vivante de la divinité de la religion chrétienne, mais sans énumérer les caractères miraculeux qui lui donnent cet avantage. Cette énumération fut introduite à la demande d'un père (1). Nous allons parcourir ces caractères. Un coup d'œil rapide suffira pour nous montrer qu'ils sont perpétuels dans l'Eglise et qu'ils supposent une intervention spéciale de Dieu en sa faveur.

704. *Admirable propagation de l'Eglise.* L'Eglise accommode l'exposé de la doctrine chrétienne aux besoins de tous les peuples ; mais en portant l'Evangile aux races les plus diverses, elle n'en a jamais abandonné les principes. Pour entrer dans son sein, il faut prendre les mœurs et la doctrine chrétiennes. C'est ce qu'ont fait successivement les grecs et les romains, les barbares qui envahirent l'Occident, les hordes féroces des bords de la Baltique, les slaves, les indiens des deux Amériques. C'est ce que font encore les peuplades

(1) Documents XIX et XX. Amendement 71.

de l'Océanie et de l'Afrique. L'Eglise s'est propagée partout, mais ce qu'il y a de plus merveilleux dans cette propagation, c'est qu'elle a donné d'autres mœurs aux races qu'elle conquérait et qu'elle se les est assimilées complètement.

Pour comprendre la difficulté de cette œuvre et y reconnaître le doigt de Dieu, il suffit de comparer les mœurs des francs de Clovis avec celles des francs de Charlemagne, ou bien les mœurs des anthropophages de l'Océanie avec celles des catholiques de Samoa.

Aussi cette propagation merveilleuse est-elle l'apanage propre de l'Eglise catholique. On a fait depuis longtemps la remarque que c'est elle qui a gagné au christianisme toutes les races qui ont adopté l'Evangile ; car partout où l'hérésie s'est produite, elle s'est introduite dans des âmes déjà chrétiennes ; elle est venue par conséquent loger dans un édifice bâti par le catholicisme. On peut ajouter que les sociétés hétérodoxes manquent de force assimilatrice, et par conséquent de vigueur. Elles ne changent pas les mœurs des peuples, mais elles changent elles-mêmes au gré de ces mœurs. De là viennent la diversité des églises réformées et les variations de chacune d'elles. Ce caractère se trahit pour l'œil un peu attentif, dans les missions entreprises de notre temps par les protestants en pays idolâtres. En devenant protestants, presque tous les sauvages gardent leurs anciennes mœurs. Le missionnaire catholique impose la monogamie aux polygames, le missionnaire protestant leur laisse toutes leurs femmes.

705. *Sainteté éminente de l'Eglise.* Elle éclate surtout dans les saints qui méritent d'être mis sur les autels. Chaque siècle en produit un grand nombre qui sont destinés à prendre place au martyrologe. La vie de chacun d'eux est inexplicable naturellement, c'est un chef-d'œuvre incomparable de la grâce divine. C'est une preuve de la divinité de la religion qui inspire leur conduite héroïque. Or en dehors de l'Eglise catholique, ce genre de sainteté est inconnu.

706. *Inépuisable fécondité de l'Eglise en toute espèce de biens.* Nous ne parlerons plus des saints qu'elle forme, mais des œuvres auxquelles elle a donné naissance. Il faut lui attribuer toutes celles qui ont été entreprises dans son sein par des motifs de religion. Or les œuvres isolées remplissent toute l'histoire. Les œuvres qui ont pris le caractère d'institutions permanentes et qui se sont parfois perpétuées à travers plusieurs siècles sont elles-mêmes innombrables. C'est, avec le célibat et une vie de soumission, le sacerdoce catholique produisant des apôtres et des pasteurs qui portent et entretiennent par tout l'univers la vie chrétienne. C'est le monachisme mettant en pratique tous les conseils évangéliques dans les déserts et dans les cloîtres, dans la contemplation et dans l'action,

donnant naissance, suivant les besoins de chaque époque, à des familles religieuses aussi vivaces que prospères : en Orient aux basiliens, en Occident aux bénédictins, aux franciscains, aux dominicains, aux jésuites et à une foule d'autres. Ce sont les institutions destinées à l'instruction et à l'éducation des clercs et des enfants du peuple, les universités, les séminaires, les écoles établies dans toutes les paroisses de nos villes et de nos campagnes. Ce sont encore les établissements qui ont pour but le soulagement corporel du prochain, hôpitaux de toutes sortes, léproseries, orphelinats, maisons de retraite pour les vieillards. Il n'y a qu'une bénédiction évidente de Dieu, qui puisse donner à une même société une fécondité si luxuriante et si diverse.

707. *Unité de l'Eglise jointe à la catholicité.* L'Eglise a toujours possédé ces deux prérogatives, qu'il est pourtant bien difficile de conserver longtemps ensemble : d'une part, l'unité de doctrine, de discipline, de gouvernement, et d'autre part, la catholicité en vertu de laquelle elle est répandue par tout le monde connu et compte dans son sein plus d'adhérents qu'aucune secte séparée.

On voit bien que c'est là le résultat d'une providence continuelle de Dieu, quand on étudie les fausses églises. Elles ne prennent et ne gardent un peu d'extension, qu'à la condition de jeter par-dessus bord leurs symboles primitifs ou de se mettre sous l'autorité du pouvoir civil, et néanmoins aucune d'elles n'a jamais eu ni l'unité, ni l'étendue de l'Eglise romaine. C'est qu'en matière de religion, comme en matière politique, chaque race aspire à l'autonomie et à l'indépendance. Cependant c'est par la persuasion seule, que le catholicisme maintient l'homogénéité de son immense empire, sous toutes les latitudes et au milieu de toutes les transformations politiques et sociales.

708. *Invincible stabilité.* Tout se transforme et meurt dans le monde. Aucun siècle ne ressemble au siècle qui l'a précédé. Le changement, la décrépitude et la mort sont la loi de l'humanité. L'Eglise garde pourtant depuis dix-neuf siècles une jeunesse et une vigueur qui ne se démentent pas. Elle a eu à lutter contre toutes les puissances de ce monde, sans qu'aucune d'elles ait pu la détruire ou l'ébranler. Elle a vécu au milieu des civilisations les plus diverses, elle a été mise en contact avec tous les systèmes philosophiques et tous les régimes politiques, sans avoir jamais modifié les principes de son dogme ou de sa morale.

Voilà les merveilles dont l'Eglise nous donne constamment le spectacle. Cette société dont l'existence et tous les caractères supposent une assistance si visible de Dieu, n'est-elle pas véritablement, comme le dit le Concile du Vatican, une preuve éclatante et perpétuelle de la divinité du christianisme ?

ART. 116. — *L'apologétique et le Concile du Vatican.*

709. Comme l'a fort bien fait ressortir un des grands apologistes de notre temps, le Dr Hettinger (1), il y a lieu de distinguer entre l'Apologétique et les apologies de la religion. Une *apologie* est une défense opposée à une attaque. Les apologies de la religion varieront donc suivant les points attaqués et les armes employées par les agresseurs. On aura des apologies du culte, des apologies de la morale, des apologies de la doctrine chrétienne, des apologies de la conduite des papes et du clergé. Origène a écrit une apologie du christianisme contre Celse, saint Cyrille d'Alexandrie en a écrit une contre Julien. Le *de civitate Dei contra paganos* de saint Augustin, le *de veritate fidei catholicæ contra gentiles* de saint Thomas, le *Pugio fidei adversus Mauros et Judæos* de Raymond Martini, la *Bible et les découvertes modernes* et les *Livres saints et la critique rationaliste* de M. Vigouroux sont des apologies. L'*apologétique* est la science de l'apologie : elle détermine et établit d'une manière scientifique les preuves de la religion chrétienne, de manière à fournir des principes pour toutes les espèces d'apologies. Pendant que les apologies varient suivant les temps et les lieux, qu'elles doivent s'accommoder à l'état d'esprit de ceux qu'elles tendent à convertir ou à confirmer dans la foi, pendant qu'elles doivent chercher les moyens de pénétrer non seulement dans l'esprit, mais encore dans les cœurs, puisque la foi est libre ; l'apologétique ne s'adresse qu'à l'intelligence ; elle progresse comme la science théologique, dont elle est une annexe, mais elle ne change pas. Il y a toujours eu des apologistes et des apologies de la foi chrétienne. L'apologétique s'est développée dans ces derniers siècles, parce que les attaques dirigées de tous côtés, contre les fondements du christianisme, l'ont rendue nécessaire. C'est pour cela qu'il s'est introduit dans nos cours de théologie, même élémentaires, des traités nouveaux qu'on réunit sous le nom commun de *théologie fondamentale.*

Ces traités doivent se perfectionner, mais ils ne doivent pas être renouvelés de fond en comble chaque trente ans, pour faire face à toutes les attaques ; car ce ne sont pas de simples apologies. Or la méthode à suivre dans ces traités a donné lieu à des discussions, dans lesquelles on a quelquefois mis en cause l'autorité du Concile du Vatican. C'est pourquoi nous avons cru utile d'examiner sommairement quelle est la méthode apologétique suivie ou favorisée par ce Concile. Nous n'entrerons point dans le détail des diverses preuves de la religion. Nous nous poserons seulement quelques

(1) *Lehrbuch der fondamental Theologie oder Apologetik*, Introduction, § 2, résumé à l'article *Apologetik* du *Kirchenlexicon* de Fribourg, 2e édition.

questions au sujet de l'ordre général dans lequel il convient de les traiter et de l'importance relative qu'il y a lieu de leur accorder.

710. On distingue, au moins dans la méthode traditionnelle, une triple démonstration qui doit être faite par l'apologétique : la démonstration des principes de la religion contre les athées, les matérialistes et les panthéistes, la démonstration de la divinité du christianisme contre les rationalistes et les partisans des religions non chrétiennes, enfin la démonstration de l'institution divine de l'Eglise catholique contre les protestants. Notre constitution *Dei Filius* se mettant en face des rationalistes ne s'occupe pas, au moins directement, de cette troisième démonstration. Aussi n'en dirons-nous rien (1) et allons-nous concentrer notre attention sur les deux premières.

711. Remarquons d'abord que notre Concile suppose que ces deux démonstrations sont nécessaires et qu'elles se font régulièrement dans l'ordre que nous avons indiqué. Son premier chapitre intitulé *de Deo rerum omnium creatore*, présente, en effet, les principes de la religion naturelle, comme des préambules prérequis par l'acte de foi ; ce n'est que dans les trois chapitres suivants, qu'il s'occupe de la démonstration directe de la divinité du christianisme.

Ne pourrait-on pas néanmoins commencer par les preuves historiques des origines du christianisme, pour passer ensuite aux preuves philosophiques de l'existence et des attributs de Dieu créateur ? M. l'abbé de Broglie (2) préfère cette méthode à l'ancienne. Mais, si cette manière de procéder peut avoir ses avantages pour une apologie de la religion contre certains évolutionistes, ce que nous ne voulons pas examiner ici, elle ne suit pas la marche naturelle de notre esprit. Elle n'est donc pas la méthode qu'adoptera l'apologétique scientifique, qui tend à établir la divinité du christianisme, plutôt qu'à réfuter telle ou telle classe d'erreurs. Ainsi c'est avec raison que le Concile du Vatican présente la connaissance naturelle de Dieu, comme devant précéder logiquement les preuves de la divinité de la religion chrétienne.

La démonstration de certaines vérités d'ordre naturel, qui appartiennent à nos traités de philosophie, constitue par conséquent la première partie de l'Apologétique chrétienne. Les théologiens peuvent sans doute établir ces vérités par des preuves tirées de la révélation, comme M. le chanoine Didiot l'a fait récemment dans sa *Logique surnaturelle objective* ; mais on doit aussi les démontrer

(1) Le principal *desideratum* formulé au sujet de cette démonstration contre les protestants, c'est qu'on sépare la partie dogmatique de la partie apologétique, dans le traité de l'Eglise où ces deux parties sont ordinairement mélangées.

(2) *Annales de philosophie chrétienne* de février 1889, p. 469.

par les lumières de la raison naturelle, et c'est la méthode qui convient à l'Apologétique. Concluons que si nos manuels de philosophie doivent faire connaître les questions discutées par les anciens scolastiques, ils doivent plus encore donner une large place à la réfutation du matérialisme, du déterminisme et du panthéisme, en d'autres termes à l'apologétique.

712. La seconde démonstration qui s'impose aux Apologistes est celle de la divinité du christianisme. On admet communément que le point principal à établir, c'est un fait historique, savoir la révélation par Dieu de *notre sainte religion*. Tel est aussi le sentiment du Concile du Vatican. Suivant lui, ce sont les preuves de ce fait historique, en particulier les miracles et les prophéties, qui constituent les principaux motifs de crédibilité. Ne nous laissons donc point entraîner dans la voie où voudraient nous attirer les rationalistes. Rejetant la possibilité et l'existence des miracles et des prophéties, ils prétendent que c'est par un examen du fond de la doctrine chrétienne, qu'on doit juger de la vérité de cette doctrine.

On a fait assurément d'excellentes apologies du christianisme en montrant la convenance de sa doctrine ; le Concile du Vatican a même tracé dans son quatrième chapitre, *de fide et ratione*, les règles à suivre dans cette exposition apologétique. Mais ce n'est pas une étude de cette nature qui constituera la meilleure démonstration de la divinité du christianisme. Les preuves qu'elle fournit sont, en effet, complexes et délicates ; elles sont rarement péremptoires ; d'ailleurs elles sont le plus souvent au-dessus de la portée de la masse des hommes. La démonstration par les faits historiques, et en particulier par les miracles et les prophéties, est au contraire simple, solide et à la portée de toutes les intelligences (583); *signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata*, dit notre Concile.

713. Il ne faudrait point penser pourtant que les considérations préliminaires de nos traités de la *Vraie Religion*, relatives à la nécessité de la révélation et à la possibilité des miracles, doivent être négligées et qu'il faut alléger l'apologétique de ces thèses spéculatives et philosophiques. Le Concile du Vatican insiste au contraire sur ces thèses, au commencement de son second chapitre et au troisième canon du chapitre troisième. C'est qu'en effet, tout en prétendant s'en tenir aux données expérimentales et historiques, nos adversaires obéissent à deux préjugés tout spéculatifs et philosophiques qui les dominent, pour travestir l'histoire de la religion. Le premier préjugé, c'est que toutes les religions sont bonnes, que le christianisme n'est point par conséquent une religion d'autre espèce que les autres, mais qu'il est une transformation et un perfectionnement des religions antérieures. Or, on va au devant de ce préjugé, en établissant la nécessité morale d'une révélation surna-

turelle. Le second préjugé, c'est que le surnaturel est impossible, que par conséquent les récits de miracles ne sauraient être historiques. On démolit ce second préjugé, en démontrant la possibilité des miracles. Ces thèses préliminaires doivent donc être maintenues au seuil de la démonstration du fait de la révélation, pour préparer les esprits à l'acceptation de ce fait. Elles répondent du reste à des objections dont la forme a varié, mais qui nous ont été faites par les rationalistes de tous les temps.

Les caractères actuels de l'Eglise catholique sont-ils présentés par le Concile du Vatican comme la principale preuve de la divinité du christianisme ? Etudions la question :

714. Pour démontrer l'existence de la révélation les anciens apologistes suivaient l'ordre dans lequel se sont produits les faits. Descendant le cours des âges, ils établissaient d'abord le fait de la révélation primitive, ils passaient ensuite à la révélation mosaïque et terminaient leur étude par la révélation de Jésus-Christ. Avec cet ordre, les preuves tirées de l'ancien Testament précédaient celles qui sont tirées du nouveau, et les preuves qu'on pourrait appeler bibliques, étaient suivies de celles qui sont fournies par la conversion du monde, par la constance des martyrs et par toutes les merveilles de grâce qui se sont épanouies dans l'Eglise et dont nous sommes encore les témoins.

Un professeur de Saint-Sulpice, en qui le sens apologétique était très développé, M. Brugère (1), essaya de faire prédominer l'ordre inverse. Il faut, disait-il, que l'apologétique aille du mieux connu à ce qui est plus ignoré, de ce qui est plus près de nous à ce qui est plus éloigné. En conséquence, il commençait sa démonstration par prouver la divinité de la religion chrétienne ; et invoquait successivement en preuves l'excellence de cette religion, telle qu'elle nous est manifestée dans le catholicisme, la constance des martyrs, la conversion du monde, la vie de Jésus-Christ et les miracles évangéliques. Il passait ensuite à la religion mosaïque, et en établissait la divinité par la réalisation des prophéties messianiques en Jésus-Christ, par la supériorité du judaïsme sur les autres religions de l'antiquité et par les miracles de Moïse et des prophètes. Il esquissait enfin à grands traits les principales preuves de la révélation primitive. Il appelait cet ordre, l'ordre *descendant*, par comparaison avec la méthode classique, qu'il appelait la méthode *descendante*.

715. M. le professeur Didiot vient de reprendre une méthode semblable en plusieurs points à celle de M. Brugère ; et il invoque en sa faveur les enseignements du Concile du Vatican (2). Il demande aux

(1) Brugère, *de Vera Religione*, 2e édition, n. 46 et 47.
(2) Didiot, *Logique surnaturelle objective*, n. 317 et suiv. « Dans quel or-

caractères de l'Eglise, les preuves de son origine divine ; il demande ensuite au témoignage de l'Eglise les données relatives aux merveilles qui ont accompagné sa fondation, aux prophéties messianiques. à la vie et aux miracles de Jésus-Christ : il demande enfin au témoignage de Jésus-Christ lui-même la principale preuve de la divinité de l'Ancien Testament et de la religion mosaïque. C'est à peu près le même ordre qu'adoptait M. Brugère ; mais avec cette différence que M. Brugère, plus apologiste que théologien, cherchait à donner une valeur propre et indépendante à toutes les preuves qu'il parcourait, tandis que M. Didiot, plus théologien qu'apologiste, appuie l'Ancien Testament sur le témoignage du nouveau et le nouveau sur le témoignage de l'Eglise.

716. Ni M. Brugère, ni M. Didiot ne regardent les preuves tirées de l'Ancien Testament, comme insuffisantes par elles-mêmes. Mais ce sentiment est, paraît-il, celui de certains catholiques dont Mgr d'Hulst s'est fait le porte-parole dans son article sur la *Question biblique*, publié par le *Correspondant* du 25 janvier 1893. « Autrefois, dit-il (1), on croyait pouvoir appuyer aussi bien sur l'Ancien Testament que sur le Nouveau, la démonstration qui établit le fait de la Révélation. Les miracles de Moïse garantissaient son témoignage, comme les miracles de Jésus-Christ garantissent le sien. Les

dre, dit-il, p. 208, devons-nous les proposer (les preuves du fait de la révélation) et par quelle suite d'arguments devons-nous démontrer l'existence du préternaturel et du surnaturel, de la révélation avec ses miracles et ses prophéties ?... Pour la première fois, cette question de méthode apologétique s'est présentée en 1870 au tribunal d'un Concile œcuménique. La solution qu'elle y a reçue nous servira de lumière et de guide. Catholique, pourrions-nous mieux faire ? Théologien, n'avons-nous pas surtout à mettre en œuvre les documents de la théologie authentique ?... Or dans le chapitre III de sa première constitution dogmatique, le Concile du Vatican résume la démonstration de l'existence de la révélation en deux points : 1° le *fait même de l'Eglise* qui est manifestement divine ; 2° les *faits relatifs aux origines de la foi chrétienne*, manifestement divins eux aussi, et faisant partie du patrimoine assuré à l'Eglise par le Fils de Dieu qui l'a fondée ». Suivent les textes du Concile du Vatican que nous avons étudiés plus haut, puis le savant auteur poursuit : « Tel est le programme que nous adoptons, le texte que nous commentons. — *a*. Nous étudions d'abord le *fait de l'Eglise*, nous en analysons les caractères, nous en déduisons les conséquences. — *b*. Passant ensuite au *témoignage de l'Eglise*, nous en examinons la forme et la valeur. — *c*. Puis nous en discutons le contenu relativement au groupe d'où elle est sortie, à son fondateur, à ses antécédents, à ses propres privilèges ». Nous avons beau relire le texte du Concile du Vatican, nous n'y voyons pas le plan que M. le chanoine Didiot propose. Sans doute, comme le rappelle le savant professeur, p. 321, le Concile du Vatican dit qu'à l'Eglise catholique appartiennent les preuves de la crédibilité de la révélation, divinement disposées par Dieu ; mais il ne dit point que c'est sur le témoignage de l'Eglise que l'apologiste doit appuyer ces preuves ; il présente au contraire ces preuves avant celles qui résultent des caractères de l'Eglise et par lesquelles M. Didiot est obligé de commencer sa démonstration.

(1) P. 208.

prophéties d'Isaïe, clairement accomplies, pouvaient être mises en parallèle avec les prédictions du Sauveur, touchant sa résurrection ou la ruine de Jérusalem. Aujourd'hui tout nous conseille de changer de tactique. L'Ancien Testament ne peut plus figurer au premier plan. Les conceptions nouvelles introduites dans l'histoire de l'ancien Orient ne permettent plus à la révélation mosaïque de se défendre elle-même et toute seule ». Mgr d'Hulst énumère les raisons, pour lesquelles il paraît impossible à quelques catholiques d'établir directement, au moins d'une façon certaine, la véracité historique de l'Ancien Testament. Suivant l'école dont il résume les sentiments, il faudrait donc réduire les preuves historiques directes du fait de la révélation, à celles qui sont fournies par le Nouveau Testament et par l'histoire de l'Eglise. La révélation déjà crue et l'infaillibilité de l'Eglise nous seraient seules des garants certains non seulement de l'inspiration, mais encore de la valeur humaine du contenu de l'Ancien Testament (1). L'apologiste devrait donc se contenter de défendre ce contenu d'une manière négative, comme il défend la Trinité et les autres mystères révélés.

717. Pour apprécier ces méthodes, nous avons à examiner trois questions : 1° Les caractères actuels de l'Eglise catholique sont-ils la principale preuve de la divinité du christianisme ? 2° La méthode dite ascendante est-elle préférable à la méthode descendante dans un cours d'apologétique ? 3° L'Ancien Testament présente-t-il par lui-même des preuves suffisantes de la divinité de la révélation ?

Nous ne traiterons pas ces questions avec tout le développement dont elles sont susceptibles. Nous nous contenterons de rechercher si le Concile du Vatican est ou non favorable aux innovations dont nous venons de parler.

718. Voyons tout d'abord si les caractères actuels de l'Eglise catholique sont présentés par le Concile du Vatican, comme la principale preuve de la divinité du christianisme.

Les déclarations du Concile relativement aux motifs de crédibilité et aux preuves du fait de la révélation, se trouvent dans deux passages du chapitre troisième de notre constitution.

Dans le premier passage, après avoir donné la définition de la foi, le Concile enseigne que, pour que l'assentiment de notre foi fût d'accord avec la raison, Dieu a voulu nous donner des preuves extérieures de la révélation, savoir des faits divins et surtout des miracles et des prophéties, et il rappelle, en suivant l'ordre de l'his-

(1) Comme d'après la même école, l'inspiration de la Bible n'en garantit pas l'exactitude historique (voir l'article 86), les faits racontés dans l'Ancien Testament, bien loin de fournir une base solide à l'apologétique, n'auraient pas même besoin d'être défendus. On pourrait s'en débarrasser, comme on jette à la mer un excédant de cargaison.

toire. qu'il en a été fait par Moïse, les prophètes, Jésus-Christ et les apôtres. Il n'est pas question en ce passage de l'éclat apologétique de l'Eglise.

Dans le second passage, après avoir rappelé que la foi véritable est nécessaire pour être sauvé, le Concile ajoute que pour aider tous les hommes à embrasser et à garder cette foi, Dieu a institué son Eglise, à qui appartiennent toutes les preuves qui établissent la crédibilité de la foi chrétienne et qui elle-même, en raison de ses caractères admirables, est un motif permanent de crédibilité.

Y a-t-il là une déclaration que le fait de l'existence de l'Eglise est la première preuve du fait de la révélation? Nous ne le pensons pas. Ce qui est affirmé par le Concile (1), c'est que Dieu a mis les preuves de la vérité de la religion à la portée de tous par le moyen de son Eglise, à qui ces preuves appartiennent au même titre que la doctrine chrétienne qu'elles démontrent, et que cette Eglise nous présente toutes ces preuves, soit dans l'Ancien et le Nouveau Testament dont elle est la *dépositaire* (le texte met ces preuves en premier lieu en rappelant ce qu'il a dit des preuves données par Dieu à la révélation), soit dans les notes qui la distinguent et qui font qu'elle est elle-même un perpétuel motif de crédibilité (le texte met ces preuves en second lieu). Dans ce second passage relatif à l'éclat apologétique de l'Eglise, notre Concile n'apporte donc aucune restriction, ni réserve, à ce qu'il a dit précédemment des miracles et des prophéties. Ces miracles et ces prophéties sont donc suivant lui les meilleures preuves du fait de la révélation.

Aussi une méthode apologétique qui rejetterait au second plan la preuve par les miracles et les prophéties, et la subordonnerait à la preuve par les caractères de l'Eglise, serait-elle, à notre avis, non pas en conformité, mais en opposition complète avec les déclarations de la constitution *Dei Filius*.

C'est pourtant la méthode que M. le chanoine Didiot semble avoir adoptée, et cela, dit-il, pour se conformer aux enseignements du Concile du Vatican.

Mais si nous comprenons bien le savant professeur, il ne suit cette méthode, que parce qu'il veut faire à la fois œuvre d'apologiste et de théologien, et plus encore de théologien que d'apologiste. C'est en se plaçant au même point de vue, qu'il cherche au commence-

(1) C'est le sens que Léon XIII donne à la déclaration du Concile du Vatican dans son encyclique *Providentissimus Deus* sur les *Etudes bibliques*, du 18 novembre 1893. Il invoque cette déclaration pour montrer que l'autorité de l'Ecriture ne peut être connue complètement sans le magistère de l'Eglise; mais il ajoute que ce magistère se prouve aussi par l'Ecriture Sainte, dont l'autorité au moins humaine doit par conséquent être prouvée directement, avant qu'on en tire les preuves de la divinité de Jésus-Christ et de l'institution de l'Eglise. Voir t. I, appendice V, n. 19.

ment de son volume, un appui à la certitude naturelle et aux preuves de l'existence de Dieu, dans les déclarations de l'Eglise : ce qui serait une résurrection du fidéisme et du traditionalisme, si cette marche était proposée comme la marche normale de l'apologétique. C'est donc un traité théologique des preuves du fait de la révélation, *plutôt qu'une apologétique*, qui nous est présentée par le vénérable auteur. Cela posé, il est vrai que sa méthode est conforme aux déclarations du Concile du Vatican, puisque ce Concile enseigne que toutes les preuves de la divinité du christianisme nous sont offertes par l'Eglise. Mais il y aurait de sérieux inconvénients à considérer la méthode de M. Didiot, comme principalement apologétique.

719. La seconde question que nous avons à résoudre est celle de l'ordre à suivre dans l'exposé des miracles, des prophéties et des autres faits divins qui démontrent le christianisme. Convient-il, avec la méthode appelée *descendante*, de commencer par les preuves de la religion primitive, de passer ensuite à la religion mosaïque et de finir par la religion chrétienne, ou vaut-il mieux suivre l'ordre inverse avec la méthode dite *ascendante* ? Notre Constitution n'en dit rien. Elle énumère, il est vrai, les preuves de la révélation dans l'ordre de la méthode descendante, lorsqu'elle nous dit que des miracles ont été opérés en faveur de la religion soit par Moïse et les prophètes, soit par Jésus-Christ ; mais en donnant cette énumération, elle ne laisse entendre d'aucune manière qu'elle trace une règle pour l'apologétique. La méthode ascendante et la méthode descendante sont donc également conformes aux enseignements du Concile du Vatican.

Rien ne paraît s'opposer à ce qu'on choisisse l'une ou l'autre méthode, suivant le but qu'on poursuit. Dans un cours d'apologétique, qui établit d'une façon scientifique les principes de la démonstration du fait de la révélation, il semble plus naturel de suivre la révélation dans ses accroissements et de commencer par l'Ancien Testament. D'ailleurs, lorsqu'on fait un cours de cette nature, il n'y a à tenir compte d'aucun préjugé des auditeurs, puisqu'on se propose de former des apologistes, et non de ramener des incroyants. Dans les apologies qu'on présente aujourd'hui à un public incrédule ou peu croyant, il est peut-être préférable de suivre, au contraire, l'ordre *ascendant*.

720. Nous nous sommes demandé en troisième lieu si l'apologétique ne ferait pas mieux d'abandonner les preuves tirées de l'Ancien Testament.

Des auteurs très estimés (1) l'ont fait pour raison de brièveté. En

(1) Mazzella, *de Religione*.

effet, si l'on veut omettre une partie des preuves de la religion, il est clair que c'est l'Ancien Testament et non le Nouveau, qui devra être sacrifié. Mais comment prétendre être complet, sans parler de la religion mosaïque ? Alors même qu'on voudrait s'en tenir à un exposé des preuves de la révélation par Jésus-Christ, il y aurait lieu de ne pas l'oublier ; car les prophéties messianiques remplissent l'Ancien Testament et elles sont une des meilleures preuves de la divinité du christianisme. L'apologiste n'abandonnera donc point les preuves tirées de l'Ancien Testament. Il ne devrait le faire qu'autant que ces preuves seraient sans solidité.

Nous avons vu (716) qu'une école récente ne leur accordait pas de valeur sérieuse ; mais ce sentiment est contraire aux enseignements du Concile du Vatican. Ce Concile nous présente, en effet, les miracles et les prédictions de Moïse et des prophètes comme des preuves de la révélation, inférieures sans doute à celles que nous offrent les œuvres de Jésus-Christ, mais néanmoins très certaines et à la portée de toutes les intelligences. C'est ce que nous avons montré aux articles 100 et 101.

Nous avons remarqué toutefois (580) que la constitution *Dei Filius* passe sous silence les motifs de crédibilité, fournis par l'histoire de la Révélation, antérieurement à Moïse. Elle ne recommande donc point aux apologistes, la démonstration de la révélation primitive par les miracles et les prophéties racontés dans la Genèse (1), comme elle leur recommande les preuves fournies par la suite de l'Ancien Testament.

C'est que la révélation primitive n'offre pas, du moins au même degré, ce caractère préparatoire et prophétique, qui fait des miracles de Moïse et des prophéties messianiques, d'excellentes preuves du christianisme. Quand il s'agit de démontrer à des rationalistes l'existence de la révélation primitive, nous ne disposons pas d'ailleurs des mêmes ressources, que lorsqu'il s'agit de la révélation mosaïque et de la révélation chrétienne.

(1) On peut remarquer aussi que dans les thèses souscrites en 1840, par l'abbé Bautain, conformément aux désirs de Grégoire XVI, il n'est pas question non plus des ressources de la raison pour établir la Révélation primitive. Voici la 2e et la 6e de ces thèses : « 2. La divinité de la Révélation mosaïque se prouve avec certitude par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme. — 6. Quelque faible et obscure que soit devenue la raison par le péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux Juifs par Moïse et aux chrétiens par notre adorable Homme-Dieu » (de Regny, *l'abbé Bautain, sa vie et ses œuvres*, p. 288, 289, et Didiot, *Logique surn. subj.*, n° 100). La traduction latine de Denzinger, n° 1489 et 1492 diffère un peu de ce texte pour la forme. Elle est en effet la reproduction de propositions à peu près semblables, signées en 1835 par M. l'abbé Bautain, grâce à l'intervention de Mgr Donnet, coadjuteur de Nancy, et publiées alors par l'Evêché de Strasbourg. Voir plus haut, art. 24, n. 112.

PARAGRAPHE VI. — La persévérance des catholiques dans leur foi.

TRADUCTION. — Il en résulte que comme un étendard levé sous les yeux des nations (Is. XI, 12), elle (l'Eglise) appelle à elle ceux qui n'ont pas encore cru et elle donne à ses enfants une assurance plus certaine que la foi qu'ils professent repose sur un très ferme fondement. A ce témoignage s'ajoute le secours efficace de la vertu d'en haut. Car par sa grâce le Seigneur très miséricordieux excite ceux qui sont dans l'erreur et les aide à parvenir à la connaissance de la vérité; il donne aussi sa grâce à ceux qu'il a fait passer des ténèbres dans son admirable lumière, pour les confirmer dans une persévérante fidélité à cette lumière, n'abandonnant que ceux qui l'abandonnent. C'est pourquoi tout autre est la condition de ceux qui par le don céleste de la foi ont adhéré à la vérité catholique et de ceux qui conduits par des données tout humaines professent une fausse religion; car ceux qui ont reçu la foi par les enseignements de l'Eglise, ne peuvent jamais avoir aucune cause juste de changer cette foi ou de la révoquer en doute. C'est pourquoi rendant grâce à Dieu le Père, qui nous a faits dignes de partager le sort des saints dans la lumière, ne négligeons pas un si grand bonheur; mais les yeux fixés sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi, gardons le témoignage inébranlable de notre espérance.

Canon 6. Anathème à qui dirait que les fidèles sont dans la même condition que ceux qui ne sont pas encore parvenus à la foi seule véritable, de telle sorte que les catholiques peuvent avoir une juste cause de suspendre leur assentiment pour mettre en doute la foi qu'ils ont déjà reçue par les enseignements de l'Eglise, jusqu'à ce qu'ils aient terminé la démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi.

SOMMAIRE. — 721. Objet des articles suivants.

ART. 117. — *Est-il défini que les catholiques ne sauraient jamais mettre leur foi en doute, sans pécher formellement?* — 722. Deux opinions sur le sens du canon 6. La plupart des auteurs estiment que le Concile a défini, non qu'il y a péché formel, mais qu'il y a péché au moins matériel à douter de la foi. — 723. Les actes du Concile prouvent ce sentiment. — 724. Notes jointes au *schema* prosynodal sur les erreurs condamnées, l'hermésianisme et l'indifférentisme. — 725. Notes jointes au même *schema* sur les questions non tranchées. — 726. Déclarations du rapporteur de la Députation de la Foi. — 727. Le texte du Concile. Argument qu'on prétend en tirer contre nous. — 728. Le contexte nous est favorable. — 729. Le Concile n'oppose pas les catholiques aux hétérodoxes, en raison des secours qu'ils reçoivent, mais en raison de la conduite qu'ils doivent tenir vis-à-vis de leurs religions respectives. — 730. De l'affirmation que Dieu n'abandonne que ceux dont il est abandonné.

ART. 118. — *Peut-on perdre la foi sans pécher?* — 731. Trois sens de cette expression. Péché matériel et péché formel. — 732. Peut-on rejeter des dogmes de foi catholique sans pécher? — 733. Peut-on perdre la vertu de foi sans pécher? — 734. De l'incrédulité de ceux qui se sont laissé envahir par des préjugés inconciliables avec l'acte de foi. — 735. Cette incrédulité est-elle coupable en elle-même? est-elle coupable formellement? — 736. En quoi cette incrédulité est-elle imputable aux catholiques incrédules qui prétendent être de bonne foi? — 737. Quelques-uns d'entre eux ont-ils pu arriver à cet état, sans en être aucunement coupables?

721. Après avoir rappelé l'éclat apologétique de l'Eglise catholique, le Concile du Vatican expose comment l'action intérieure de la grâce vient s'ajouter à cette lumière extérieure, pour convertir ceux qui sont dans la voie de l'erreur, et assurer la persévérance de ceux qui sont dans le chemin de la vérité. Il ajoute et définit que les catholiques ne sauraient avoir de juste cause de mettre leur foi en doute.

C'est à l'étude de cette définition que nous nous arrêterons. Elle nous amènera d'ailleurs à examiner les autres déclarations de ce paragraphe VI.

On a prétendu que le Concile a défini par là, qu'un catholique ne saurait mettre sa foi en doute sans pécher formellement. Nous montrerons que telle n'a pas été la pensée du Concile. Nous nous demanderons ensuite si néanmoins on peut perdre la foi sans pécher.

ART. 117. — *Est-il défini que les catholiques ne sauraient jamais mettre leur foi en doute, sans pécher formellement ?*

722. A la fin de son chapitre III (1) et au canon sixième (2) qui y correspond, la constitution *Dei Filius* enseigne et définit que la condition des catholiques n'est pas la même que celle des sectateurs d'une fausse religion, de telle sorte que les catholiques ne peuvent avoir une juste cause de mettre leur foi en doute.

Or cette définition a été interprétée de deux manières assez différentes. La difficulté porte sur le sens de cette formule employée dans le chapitre et dans le canon : les catholiques ne peuvent avoir une juste cause, *justam causam*, de mettre leur foi en doute.

Le Concile a-t-il entendu dire qu'il est impossible qu'un catholique mette sa religion en doute de bonne foi et sans pécher, ou bien a-t-il entendu dire seulement qu'il ne peut y avoir de raisons *en soi* légitimes de douter de la foi catholique ? Dans le premier cas, *cau-*

(1) Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes (Is. XI, 12), et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute. Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint ; et eos quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur. Quocirca minime par est conditio eorum, qui per cœleste fidei donum catholicæ veritati adhæserunt, atque eorum qui ducti opinionibus humanis, falsam religionem sectantur ; illi enim, qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi, aut in dubium fidem camdem revocandi (Constit. *Dei Filius*, ch. III).

(2) Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, assensu suspenso, in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suæ absolverint ; anathema sit (*Ibid.*, can. 5).

sam signifierait une persuasion subjective, dans le second cas, il signifierait une raison objective.

On dit ordinairement que l'expression *justam causam* a le premier sens, que le Concile a par conséquent défini qu'on ne saurait jamais quitter la religion catholique, sans faire un péché *formel* et sans tomber dans une erreur coupable et vincible. Je ne connais pourtant aucun théologien qui ait soutenu cette opinion dans un traité *ex professo,* sinon Schmid (1).

La plupart des auteurs qui ont étudié la condamnation qui nous occupe, lui ont donné le second sens que nous avons indiqué. Ce qu'ils regardent comme défini, ce n'est pas qu'on ne saurait abandonner la religion sans péché formel, c'est qu'on ne saurait avoir de raison objectivement valable de mettre en doute la foi catholique, et qu'il y a au moins péché *matériel* à le faire. Citons Franzelin, qui avait été le principal rédacteur du premier *Schema* de notre constitution (2) : Mgr Martin, évêque de Paderborn, qui rédigea le dernier *Schema* et fut le rapporteur de la Députation de la Foi pour le chapitre *de fide* (3), Mgr Ciasca (4), M. Didiot (5) et le P. Granderath qui a écrit sur la matière une savante dissertation inspirée surtout par les actes du Concile du Vatican (6).

Le texte de la constitution est tout à fait favorable à ce second sentiment, et les actes du Concile l'établissent d'une façon qui paraît incontestable. C'est ce que nous allons essayer de montrer.

723. Etudions d'abord les actes du saint Concile. Nous avons dit qu'ils établissent le second sentiment, d'une façon qui paraît incontestable. Ils indiquent, en effet, les erreurs visées par notre canon : or, ce sont des erreurs qui prétendent que tout le monde a le droit de mettre en doute la religion catholique, et que, par conséquent, il n'y a à cela aucune faute même *matérielle*. Ils exposent la doctrine orthodoxe que le canon et le chapitre correspondant ont pour but d'établir ; or cette doctrine, suivant eux, c'est qu'en thèse générale, on n'a pas le droit de mettre la foi en doute. Ils affirment même que la définition portée n'atteint pas l'opinion d'après laquelle il ne serait pas impossible que dans certains cas on abandonnât le catholicisme de bonne foi. On nous permettra de résumer et même de transcrire en partie ces documents importants.

724. La doctrine de notre sixième canon se trouvait presque dans les mêmes termes au commencement et à la fin du chapitre IX

(1) *Erkenntnisslehre*, 1890, t. 1, p. 99.
(2) *De traditione divina*, 2e édition, 1875, p. 687.
(3) *Les travaux du Concile du Vatican*, traduction, 1873, p. 24.
(4) *Examen critico-apologeticum super constitutionem dogmaticam de fide catholica*, 1872, p. 228.
(5) *Logique surnaturelle objective*, 1892, th. XCI.
(6) *Constitutiones dogmaticæ Conc. Vaticani explicatæ*, 1892, p. 61.

du *schema* prosynodal (1). Or les notes qui accompagnaient ce premier *schema* pour l'expliquer, ne signalaient que deux erreurs, l'hermesianisme et l'indifférentisme, comme visées en cet endroit.

Hermès recommandait à tous les élèves en théologie et par conséquent à tous ceux qui veulent se rendre compte des vérités religieuses, quelle que soit leur religion, de commencer leur étude par le doute. « Dans tous mes travaux, dit-il (2), j'ai gardé religieusement ma résolution de douter partout où je le pourrais ; et de ne me décider entre les opinions contraires, que lorsque je pourrais invoquer une nécessité absolue pour l'une d'elles... On aimerait peut-être mieux ne pas connaître ces doutes que de les satisfaire ; mais cela ne doit pas être pour les futurs docteurs de la religion. Il faut qu'ils se rendent compte de ce qu'ils ignorent, afin de poursuivre la science avec ardeur ; il faut qu'ils parcourent tous les circuits du labyrinthe des doutes, afin d'être en mesure de suivre plus tard ceux qui doutent, à travers toutes les difficultés ». Cette méthode d'Hermès n'était pas seulement la conséquence de sa théorie sur la nature de la foi dont il niait, nous l'avons vu, le caractère surnaturel et la liberté ; elle supposait encore qu'il n'y a pas d'obligation d'embrasser la véritable religion et d'y persévérer. Cette erreur, remarquent les notes du *schema* prosynodal, doit être condamnée comme hérétique, parce qu'au point de vue de la certitude et de la constance de l'assentiment, aussi bien qu'au point de vue de l'indépendance de l'examen, elle met les fidèles sur le même pied que ceux qui ne sont pas encore arrivés à la foi seule véritable... et parce qu'elle soutient que les fidèles catholiques peuvent mettre leur foi en doute et en suspens... C'est dans le même sens qu'a été condamnée la 15e proposition du *Syllabus* ainsi conçue : Chaque homme est libre d'embrasser et de professer la religion qui lui aura paru vraie à la lumière de sa raison (3).

Une autre erreur est indiquée par les mêmes notes comme également condamnée ici, et comme ayant déjà été frappée dans la 15e proposition du *Syllabus*. « Cette erreur, disent ces notes (4), est très répandue et presque populaire dans plusieurs contrées ; elle est d'autant plus pernicieuse qu'on y affirme d'une manière universelle qu'on peut d'après le jugement de sa conscience passer de l'Église catholique aux autres communions et que d'une manière générale les hommes qui le font ne doivent pas être tenus pour criminels, puisqu'ils affirment presque toujours qu'ils agissent suivant

(1) Document VI, ch. IX, t. I, p. 576 et 577.

(2) *Introd. phil. à la théolog.*, préf. p. 10, d'après les *Acta Concil. Vatic.* Document VI, note 18, tom. I, p. 596.

(3) Document VI, note 20, tom. I, p. 601.

(4) *Ibid.*, note 18, p. 597.

leur conscience. On ajoute que si on ne leur reconnaît pas ce droit, il faut aussi condamner ceux qui se convertissent des autres communions à l'Église catholique, et que celui qui refuserait ce droit aux orthodoxes afin de confirmer les catholiques dans la vérité, s'appuyerait sur un principe qui confirme les hétérodoxes dans l'erreur. Et ceux qui parlent de la sorte ne sont pas seulement des impies qui ne font aucune différence entre les diverses religions et qui n'en reconnaissent aucune...; car ce serait ailleurs qu'il conviendrait de parler de leur indifférentisme ; mais ce sont des chrétiens qui ne rejettent pas la véritable religion. Ils prétendent pourtant qu'on doit reconnaître à tous les hommes le même droit de changer, après examen, la religion dans laquelle ils ont été élevés, et par conséquent que ce droit existe pour les catholiques, non moins que pour les hétérodoxes. — Les lois mêmes portées dans beaucoup d'États catholiques en faveur de ce qu'on appelle faussement la « liberté de conscience », s'appuyent ou du moins sont regardées du public comme s'appuyant sur ce faux principe. On voit à quoi revient tout ce système. Les droits et les devoirs qu'a tout homme d'embrasser la vérité révélée de Dieu et d'éviter l'erreur en matière de foi, sont transformés en droits de suivre l'erreur ; les ombres par lesquelles l'erreur revêt l'apparence de la vérité, sont assimilées aux preuves et aux notes par lesquelles Dieu a fait que tous les hommes puissent connaître sa révélation dans son Eglise ; enfin on ne tient aucun compte de la grâce et de la lumière surnaturelle par laquelle Dieu éclaire tout homme venant en ce monde, le mène de l'erreur à la seule foi véritable, et le confirme dans la vérité, à moins que cet homme ne préfère les ténèbres à la lumière et n'encoure ainsi le jugement et la condamnation de Jésus-Christ, la lumière éternelle (1). Aussi le Vicaire de Jésus-Christ a-t-il proscrit cette erreur, en condamnant nommément ceux qui diraient des fidèles parvenus à la foi surnaturelle dans l'Eglise catholique, « que chaque homme est libre d'embrasser et de professer la religion qui lui aura paru vraie à la lumière de sa raison (2) ».

Telles sont les seules erreurs condamnées par notre Concile, d'après les notes jointes au premier *schema*. Leur exposé et l'indication de la proposition du *Syllabus* qui les frappait déjà, prouvent bien que ces erreurs sont celles qui attribuent aux fausses religions, les mêmes droits et les mêmes preuves objectives qu'à la religion véritable, et non celles qui nient la bonne foi de tous ceux qui tombent dans l'hérésie ou l'infidélité.

725. D'ailleurs les mêmes notes font observer expressément que

(1) Joan III, 18-21.
(2) Prop. XV du *Syllabus*.

le texte proposé (le même qui dans son ensemble fut voté par le Concile) ne tranche pas la question de savoir si l'on peut rester ou même entrer dans une fausse religion sans péché formel.

Voici en effet, ce que nous y lisons (1) : « Ni de l'exposé de la doctrine (du commencement du chapitre), ni de la condamnation de l'erreur (de la fin du même chapitre), tels qu'ils se trouvent dans le *schema*, on ne saurait tirer aucune conséquence contre cette doctrine admise universellement, que les fidèles catholiques eux-mêmes peuvent tomber dans des erreurs invincibles pour eux, et par conséquent non coupables, relativement à la matière de la foi, de telle sorte qu'ils regarderont comme révélé, un point qui n'est ni révélé ni exact, ou qu'ils regarderont, au contraire, comme non révélé et comme inexact, un point qui en réalité est révélé et en soi suffisamment proposé par l'Eglise.— Bien plus, dans tout l'exposé projeté, on ne touche même point à la question plus subtile de savoir si, *par accident*, des erreurs pourraient parfois être proposées à des ignorants, sous des motifs de crédibilité accommodés à leur portée, qui seraient les mêmes sous lesquels les vérités de la foi leur sont proposées, de telle sorte qu'en vertu de leur conscience invinciblement erronée, ces ignorants seraient tenus de croire comme révélé ce qui est faux, bien que cet assentiment ne saurait jamais être un acte de foi divine et surnaturelle. Le cardinal de Lugo et de nombreux théologiens affirment que cela est possible, tandis que Suarez et d'autres auteurs le nient. Mais cette controverse n'a absolument rien de commun avec l'erreur en question dans le *schema*. — L'exposé doctrinal et la condamnation du *schema* ne touchent point non plus au sentiment que quelques anciens théologiens n'hésitent pas à admettre, savoir que, *par accident* et dans certaines circonstances, la conscience d'un catholique ignorant peut être induite en une erreur invincible telle, qu'il embrassera une secte hétérodoxe sans péché formel contre la foi, hypothèse où le catholique en question ne perdrait pas la foi, tout en devenant matériellement hérétique (2). Sans doute, ces discussions sont dangereuses, à moins qu'on ne s'explique avec beaucoup de prudence ; mais ces questions sont complètement étrangères à l'hérésie qui est soumise à l'examen du saint Concile ».

Voilà ce que disaient les notes distribuées à tous les pères du Concile, pour leur expliquer un projet de définition qu'ils ont complètement adopté pour le fond. Comme les lecteurs n'ont pas manqué de le remarquer tout spécialement, le sentiment que la dernière de ces notes déclare absolument étranger à l'hérésie visée par le

(1) Document VI, note 20, tome I, p. 601.
(2) Tanner, *de fide*, q. 2, dub. 5, n. 139. — Platel, *de fide*, n. 61.

projet, est précisément celui qui aurait été frappé par le Concile, suivant l'opinion que nous combattons. Cette opinion est donc inadmissible. Ce que le Concile a défini, c'est qu'un catholique qui met sa foi en doute, commet toujours une faute au moins matérielle, mais non qu'il commet toujours une faute formelle.

726. D'ailleurs les déclarations faites au nom de la Députation de la Foi sur le sens du *schema* qu'elle présenta, et par conséquent sur le texte même voté par le Concile, ne sont pas moins expresses, que les notes jointes au *schema* prosynodal. Le rapporteur, Mgr Martin, évêque de Paderborn, dit que la fin du troisième chapitre était opposée à l'erreur si répandue, qui attribue aux fidèles le droit de mettre leur foi en doute (1), et que le sixième canon condamnait l'erreur d'Hermès, suivant lequel toute recherche théologique devrait commencer par un doute positif (2). En outre, ayant à se prononcer sur un amendement qui demandait qu'au lieu de l'expression proposée par le *schema* « que les catholiques peuvent licitement, *licite*, mettre en doute leur foi », on condamnât cette autre formule « que les catholiques peuvent avoir une cause vraie et juste, *veram et justam habere causam*, de mettre leur foi en doute », le rapporteur pria le Concile d'adopter cet amendement, mais en laissant de côté le mot *veram*, qui ne disait rien qui ne fut déjà contenu dans le mot *justam* (3). Ce que le Concile fit. Il en résulte que le Concile n'entendait pas définir qu'aucun catholique ne saurait mettre la religion en doute par une ignorance invincible, mais qu'aucun catholique ne saurait avoir une raison objectivement *vraie* de douter de sa foi.

727. Nous venons de trouver dans les actes du Concile des preuves desquelles il résulte que le Concile n'a point défini qu'un catholique ne saurait douter de sa foi, sans péché formel. Un examen rapide du texte et du contexte de notre paragraphe 6, nous mènera à la même conclusion. Il est vrai que les partisans du sentiment que nous combattons prétendent trouver la preuve de leur manière de voir, dans le texte de la constitution *Dei Filius*. Avant d'affirmer que la condition des catholiques n'est pas la même que celle des hérétiques et que les premiers n'ont jamais de justes causes de douter de leur foi, cette constitution fait, en effet, ressortir combien sont frappants les motifs de crédibilité présentés par l'Eglise, et combien sont nombreuses les grâces données aux fidèles pour persévérer dans la foi. Elle ajoute même que Dieu ne les abandonne pas, à moins d'en être abandonné. Or, suivant les adversaires de notre sentiment, la conclusion qui découle naturellement de ces considérations, c'est que

(1) Document XX, 1er rapport. Introduction.
(2) *Ibid.*, 6e rapport. Introduction.
(3) *Ibid.* Amendement 106.

les fidèles qui doutent de leur foi, ne sauraient être dans l'ignorance invincible, éclairés qu'ils sont par l'éclat des notes de l'Eglise et par les grâces intérieures de Dieu qui ne les abandonnera qu'autant qu'ils pècheront.

728. Pour répondre, il nous suffira de faire remarquer que l'enchaînement que nos adversaires attribuent aux diverses affirmations de la fin de ce chapitre, est tout à fait invraisemblable. Il ne faut pas, en effet, s'en tenir aux dernières assertions qu'ils viennent de nous rappeler. Il faut remonter un peu plus haut, il faut examiner de plus près la suite de toutes les pensées exprimées, si l'on veut se rendre compte du sens de notre définition.

Le Concile avait commencé, en effet, par affirmer l'obligation de la foi catholique et la nécessité de la foi. Ce n'est que par une sorte de parenthèse, que revenant sur ce qu'il a déjà dit des motifs de crédibilité et de la grâce qui fait croire, il montre combien ces motifs et cette grâce sont puissants pour les catholiques. Lorsqu'à la suite de cette parenthèse, il déclare que la condition des catholiques n'est pas la même que celle des hétérodoxes par rapport à la foi, il faut donc regarder cette déclaration comme la conséquence de ce qui avait été affirmé plus haut sur la nécessité et l'obligation de la foi véritable. Ainsi envisagée cette déclaration « que la condition des catholiques diffère de celle des hétérodoxes » doit s'entendre en ce sens, que les catholiques sont dans l'obligation de persévérer dans leur religion, tandis que les hétérodoxes sont au contraire dans l'obligation de sortir de la leur. C'est, comme le disait Mgr Martin dans le rapport qu'il fit au Concile (1), c'est la conséquence de la doctrine relative à la nécessité et à l'obligation d'embrasser la vraie foi et d'y persévérer.

729. D'ailleurs la manière dont notre Concile formule ses enseignements sur l'éclat des motifs de crédibilité qui se trouvent dans l'Eglise catholique, et sur les grâces données par Dieu pour aider à croire, la manière, dis-je, dont ces enseignements sont formulés concorde parfaitement avec notre interprétation. Le Concile déclare en effet que ces motifs de crédibilité et ces grâces aident les hétérodoxes à entrer dans l'Eglise, comme ils aident les catholiques à y rester. Il suffit de relire le texte de notre constitution pour s'en convaincre. « Dieu a institué l'Eglise, dit-elle, pour que nous puissions satisfaire au besoin d'embrasser la foi, *fidem amplectendi* (voilà pour les hétérodoxes) et d'y persévérer constamment, *in eaque constanter perseverandi* (voilà pour les catholiques) » — « Il en résulte que l'Eglise, comme un étendard élevé sous les yeux des nations, appelle à elle ceux qui n'ont pas encore cru, *et ad se invitet qui nondum credide-*

(1) Document XX, rapport I : Introduction.

runt (voilà pour les hétérodoxes), et donne à ses enfants une assurance plus certaine, *et filios suos certiores faciat*... (voilà pour les catholiques), que la foi qu'ils professent, repose sur un très ferme fondement. A ce témoignage s'ajoute un secours efficace qui vient de la vertu d'en haut. Car le Seigneur très miséricordieux excite et aide par sa grâce, ceux qui sont dans l'erreur, afin qu'ils puissent parvenir à la connaissance de la vérité (voilà pour les hétérodoxes) ; il la donne aussi à ceux qu'il a fait passer des ténèbres à son admirable lumière, pour les confirmer dans une persévérante fidélité à cette lumière, n'abandonnant que ceux qui l'abandonnent (voilà pour les catholiques) ».

Quelle est la conclusion que tout lecteur attentif tire naturellement de ces assertions ? Est-ce que les catholiques et les hétérodoxes sont dans une condition différente, au point de vue des preuves de la vraie foi et des grâces qu'ils reçoivent pour croire ? Non, puisque le Concile a, au contraire, fait ressortir que ces preuves et ces grâces sont données, non seulement aux catholiques, mais encore à ceux qui ne le sont pas. Par conséquent lorsque le Concile poursuit que la condition des catholiques et des hétérodoxes n'est pas la même, il l'entend, non au point de vue des preuves de la foi et des grâces données (1), mais au point de vue de leurs obligations vis-à-vis de la religion qu'ils professent. Par conséquent, lorsqu'il dit ensuite que les catholiques ne peuvent avoir de juste cause de mettre leur foi en doute, il l'entend en ce sens qu'aucune cause objectivement vraie ne peut les autoriser à douter. S'il n'a point ajouté que les hétérodoxes sont au contraire tenus d'abandonner leur secte, c'est, comme l'a fait remarquer Mgr Martin au Concile (2), c'est, dis-je, « qu'en cet endroit il n'est pas question du devoir des non catholiques, mais seulement de celui des catholiques ».

730. Quant à la déclaration faite par le Concile à propos de la grâce donnée aux catholiques, que Dieu n'abandonne que ceux par qui il est abandonné, elle ne donne point le droit de conclure que les catholiques ne sauraient abandonner leur religion sans péché formel ; elle affirme seulement qu'ils ne perdront la grâce sanctifiante et les vertus surnaturelles, qu'autant qu'ils auront commis un péché formel, ce qui est bien différent, ainsi que nous le montrerons dans notre prochain article. Cette déclaration est tirée, en effet, du Concile de Trente (3), qui, parlant de la possibilité d'observer tous les

(1) Nous ne nions pas qu'en général les lumières extérieures et les grâces intérieures sont données plus abondamment aux catholiques ; mais nous prétendons que le Concile ne le dit pas dans le paragraphe que nous étudions.

(2) Document XX. Amendement 88.

(3) Sess. VI, cap. XI.

commandements, enseigne des hommes en état de grâce, que Dieu ne les abandonne que s'il en est abandonné, *justificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur*. Or dans le Concile de Trente, ces paroles signifient non que les justifiés ne peuvent commettre de péchés matériels, mais qu'ils ne perdent la grâce sanctifiante et les grâces actuelles qui y sont attachées, qu'autant qu'ils ont abandonné Dieu par un péché formel.

Le texte de la constitution *Dei Filius* a donc bien le sens que nous annonçaient les actes du Concile. Le canon 6 ne définit pas que les catholiques ne sauraient jamais mettre leur foi en doute, sans pécher formellement. Il définit qu'ils n'ont jamais le droit d'abandonner leur foi, c'est-à-dire que l'abandon de la foi véritable est en soi une faute. Il ne s'explique pas sur la question de savoir si cette faute est toujours formelle ou si elle peut être quelquefois simplement matérielle.

Nous consacrerons l'article suivant à cette question intéressante.

Art. 118. — *Peut-on perdre la foi sans pécher ?*

731. Peut-on perdre la foi sans pécher ? Cette question a plusieurs sens qu'il importe de distinguer tout d'abord.

Premier sens. On pourrait appeler perte de la foi, l'acte par lequel, après avoir cru, quelqu'un rejetterait ou mettrait en doute un ou plusieurs dogmes révélés. — Second sens. Les théologiens appellent d'ordinaire perte de la foi, la perte de la vertu surnaturelle de foi, qui est mise en nous par le baptême, qui peut survivre à la grâce sanctifiante, mais sans laquelle la grâce sanctifiante ne saurait subsister. — Troisième sens. Dans le langage courant aujourd'hui, on nomme perte de la foi, l'état d'esprit des hommes qui, après avoir cru, sont tombés dans une ignorance et des préjugés qui les mettent actuellement dans l'impossibilité de croire certaines vérités révélées ou même la révélation dans son ensemble.

Pour résoudre la question de savoir si l'on pèche, quand on perd la foi de l'une ou l'autre de ces trois manières, il faut encore se rappeler la distinction faite par tous les théologiens entre le péché matériel et le péché formel. Le péché *matériel* est un acte fait contre la loi, et par conséquent mauvais en lui-même, mais dont l'auteur n'est pas coupable, soit parce qu'il ignorait invinciblement la loi, soit parce qu'il a agi sans advertance et sans liberté. Le péché *formel*, au contraire, est celui qui est commis sciemment et librement, ou qui du moins est commis avec une ignorance vincible ou un défaut de liberté dont celui qui agit est responsable.

Après avoir rappelé ces distinctions, examinons si les fidèles peuvent sans péché matériel ou sans péché formel, rejeter ou mettre

en doute une vérité de foi, perdre la vertu de foi, tomber dans une ignorance et des préjugés qui les mettent dans l'impossibilité de croire.

732. On ne peut sans péché matériel rejeter ou mettre en doute aucun dogme de foi catholique. Notre Concile l'a proclamé en affirmant l'obligation de croire toutes les vérités que l'Église propose à notre foi comme révélées (666-669).

Mais arrive-t-il qu'on rejette ou qu'on mette en doute quelques vérités de foi catholique, parce qu'on se persuade, par une ignorance invincible, qu'elles ne sont point révélées? Nous ne parlons point des hommes qui rejetteraient une vérité de foi, après l'avoir crue explicitement. Nous reviendrons à ce cas dans notre dernier paragraphe (737). Nous ne nous occupons ici que des catholiques qui rejetteraient par erreur, un ou plusieurs dogmes qu'ils n'ont jamais regardés comme révélés.

Les théologiens s'accordent tous à penser que, faute d'avoir été suffisamment instruits ou faute d'intelligence, les catholiques peuvent ignorer invinciblement un ou plusieurs dogmes, et par conséquent les mettre en doute ou les rejeter sans péché formel. Mais cette ignorance invincible pourrait-elle s'étendre à tous les dogmes? Quelques théologiens semblent l'admettre, par exemple Coninck. Mais la plupart des auteurs déclarent qu'une ignorance aussi complète des vérités de la foi, ne saurait être invincible pour ceux du moins qui vivent parmi les chrétiens (2). Et que faut-il penser, d'enfants qui après leur baptême, seraient élevés par les infidèles? Ces enfants trouveraient assurément dans l'*habitus* de la foi reçu au baptême, un secours puissant pour croire. Non pas cependant, remarque Suarez (3), que par lui-même, cet *habitus* les aiderait beaucoup à savoir les motifs de crédibilité, mais parce que cet *habitus* appellerait sur eux des grâces intellectuelles plus abondantes. Néanmoins, comme, outre les grâces intérieures, il faut d'ordinaire pour l'acte de foi des motifs de crédibilité présentés du dehors (570), les théologiens résolvent la question de savoir si ces enfants peuvent être dans l'ignorance invincible vis-à-vis des vérités de la foi, d'après les mêmes principes que pour les infidèles au milieu desquels ces enfants sont élevés (4). Or l'opinion commune, c'est qu'il est possible, que certains infidèles soient vis-à-vis de la révélation dans une ignorance ou une erreur invincible, qui ne leur est pas imputable (683). Sans doute ces infidèles ont des grâces suffisantes, qui les feront arriver au salut, s'ils n'y résistent pas (684). Sans

(1) *De actibus supernaturalibus*, disp. 14, dub. 11, n. 231.
(2) Voir de Lugo, *de Fide*, disp. 19, sect. 1, n. 3-7.
(3) *De Fide*, disp. 7, s. 4, n. 6.
(4) De Lugo, *de Fide*, disp. 19, sect. 1, n. 7.

doute encore, ils ne seront condamnés que pour les fautes qu'ils auront commises, et s'ils n'en commettaient aucune contre les devoirs qu'ils connaissent, Dieu ferait au besoin en leur faveur des miracles pour leur manifester sa révélation ; mais si la révélation ne leur est point manifestée, leur infidélité ne leur sera pas imputée comme une faute, parce qu'ils n'en sont pas responsables (1).

Si toute négation des dogmes de foi constitue pour les catholiques un péché matériel, on voit qu'il est diverses circonstances, où ce péché ne serait pas imputable à celui qui le commettrait et où par conséquent il ne constituerait point un péché formel.

733. Examinons maintenant si l'on peut perdre la vertu de foi sans pécher.

Nous avons vu dans un précédent article (602), que la vertu de foi qui nous est donnée avec la grâce sanctifiante, ne disparaît pas toujours avec elle. Tout péché mortel nous prive en effet de la grâce sanctifiante, tandis qu'il n'y a que les péchés mortels d'infidélité qui déracinent la vertu de foi de nos âmes. Tel est l'enseignement du Concile de Trente (2).

On ne saurait donc perdre la vertu de foi sans commettre un péché formel d'infidélité, c'est-à-dire un péché par lequel l'on refuse sciemment son adhésion à un ou plusieurs dogmes de foi, ou sa soumission à l'autorité de Dieu révélateur.

Les théologiens en concluent que tout autre péché, même contre la foi, laisse subsister la vertu de foi. Ils admettent donc communément que cette vertu ne serait pas détruite, en ceux qui rejetteraient un ou plusieurs dogmes par ignorance même vincible, non plus qu'en ceux qui s'exposeraient d'une façon coupable à tomber dans l'hérésie (3).

De ces principes il résulte des conséquences, qui à première vue paraissent assez anormales.

La vertu de foi reçue au baptême se conserve chez les enfants chrétiens qui sont élevés dans une secte hérétique ou infidèle, s'ils adhèrent à cette secte par une ignorance invincible (4).

D'après le sentiment communément suivi par les théologiens et que nous venons de rapporter, elle se conserverait aussi chez les baptisés disposés à croire ce que Dieu a révélé, mais qui seraient tombés dans l'hérésie et l'infidélité par ignorance vincible, alors même que cette ignorance viendrait de préjugés auxquels ils se seraient librement exposés.

(1) De Lugo, *de Fide*, disp. 19, sect. 1, n. 10 et seq.

(2) Sess. 6, cap. 15. Asserendum est non modo infidelitate, per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti. Cf. *Ibid.* can. 28.

(3) De Lugo, *de Fide*, disp. 17, sect. 5. Suarez, *de fide*, disp. 17, s. 2, n. 4.

(4) De Lugo, *de Fide*, disp. 17, n. 66 et 69.

Sans doute il y a quelque chose d'étrange à ce qu'un homme porte en lui une vertu, dont il ne fait aucun acte. Mais il en est bien ainsi pour les insensés baptisés, qui conservent la vertu de foi et les autres vertus théologales et morales en leur âme, malgré la folie qui les rend incapables de croire ou de faire aucune bonne action. C'est que la vertu surnaturelle est une simple puissance, et qu'une puissance subsiste, alors même qu'elle ne produit point ses actes.

Beaucoup de théologiens admettent même que, si la vertu de foi est détruite par un péché formel d'infidélité, ce n'est point par suite d'une incompatibilité absolue et physique entre cette vertu et l'acte d'infidélité, mais parce que Dieu retire toute vie surnaturelle à ceux qui s'en rendent indignes, au point de rejeter formellement et sciemment les dogmes qu'il a révélés (1).

On peut juger par là de la grande miséricorde de ce Dieu infiniment bon, qui nous laisse ce don surnaturel de la foi, aussi longtemps que nous n'avons pas brisé nous-même tous les liens qui nous rattachent à lui. C'est une application touchante de la parole d'Isaïe et de l'Évangile : *Arundinem quassatam non confringet et linum fumigans non exstinguet* (2).

734. Dans le langage courant, lorsqu'on affirme de quelqu'un qu'il a perdu la foi, on veut dire qu'après avoir cru, il se trouve dans des dispositions intellectuelles et morales, qui ne peuvent se concilier avec un acte de foi. Ce serait le cas d'un catholique, qui se laisserait persuader que la vérité se trouve chez les protestants ou chez les mahométans, et qui, sous l'empire de cette persuasion, abandonnerait le catholicisme, pour embrasser le calvinisme ou l'islamisme. Mais aujourd'hui ce cas se réalise surtout chez cette foule d'hommes, qui, après avoir cru pendant leur enfance et fait une première communion vraiment chrétienne, perdent ensuite peu à peu leurs convictions religieuses et en viennent à mettre en doute ou à nier tous les dogmes qu'ils admettaient autrefois. Beaucoup d'entre eux ne sauraient dire le moment précis où ce changement s'est opéré. Ils ont vécu dans un milieu, où leur esprit s'est rempli de préjugés contre la religion. et peu à peu ces préjugés ont remplacé les croyances de leur enfance. Quelques-uns assurent qu'ils seraient heureux de croire, comme au jour de leur première communion ; mais qu'ils ne le peuvent plus. Un très grand nombre disent et pensent que leur incrédulité n'est aucunement coupable. Est-ce illusion de leur part, ou bien est-il possible qu'ils aient perdu leurs anciennes convictions sans pécher ?

735. Il est d'abord indubitable que leur incrédulité considérée en

(1) De Lugo, *de Fide*, disp. 17, n. 66.
(2) Isai., XLII, 3 ; et Matth. XII, 20.

elle-même constitue un péché ; car elle viole l'obligation de croire qui s'impose à tous les chrétiens. C'est un dogme qui n'avait jamais été contesté jusqu'à nos jours, par ceux qui croient à la vérité de la religion, et que le Concile du Vatican a défini dans le canon 6 de notre chapitre III. Ce canon condamne, en effet, ceux qui attribueraient aux catholiques le droit de mettre leur foi en doute (722, 730).

Mais cette incrédulité doit-elle toujours être considérée comme une faute formelle, dont ils sont responsables, ou faut-il admettre que ces hommes peuvent se trouver dans un état d'esprit, où la foi leur est impossible et où par conséquent leurs doutes et leurs négations ne constituent pas un péché formel ?

Il serait difficile de regarder toutes leurs affirmations sur leurs dispositions, comme illusoires ou mensongères. Il semble donc, qu'après avoir commis la faute de se laisser dominer par les préjugés, il en est qui arrivent à une situation d'âme, où leurs actes d'incrédulités sont coupables dans leur cause, mais ne constituent pas des péchés formels par eux-mêmes (1). Matériellement et par les préjugés qui les appuient, leurs erreurs sur la vraie religion ressemblent aux erreurs de certains infidèles et de certains hérétiques, chez qui on peut admettre l'existence d'une ignorance invincible.

737. Mais là n'est pas toute la question. Pour parvenir à cet état d'incrédulité, ces hommes ont perdu leurs convictions religieuses. Nous venons de dire qu'ils ont commis une faute en se laissant dominer par les préjugés. Mais beaucoup d'entre eux prétendent, au contraire, qu'ils sont innocents de cette transformation. Sont-ils dans une complète illusion, ou bien serait-il possible que quelques-uns, en raison d'une situation exceptionnelle, aient perdu leurs convictions et soient devenus incrédules sans pécher formellement ?

Il est bien difficile de s'arrêter à cette dernière solution, en présence des enseignements de la tradition et spécialement du Concile du Vatican, relativement aux secours mis entre les mains des catholiques, pour les faire persévérer dans la foi : secours extérieurs qui viennent des enseignements de l'Église et des preuves éclatantes de sa divinité, secours intérieurs qui viennent des grâces que Dieu donne en plus grande abondance à ceux qui ont été baptisés et en qui subsiste la vertu de foi.

Cependant, on ne saurait le méconnaître, certains catholiques trop peu instruits de leur religion, se trouvent, au sortir de l'enfance, jetés dans un milieu, où ils sont assaillis d'objections de toutes sortes, contre lequelles les enseignements qu'ils ont reçus des

(1) Pour qu'un péché soit imputable, il suffit qu'il ait été consenti dans sa cause. Un acte peut donc être un péché formel en raison de sa cause, alors même qu'il n'est pas un péché formel par lui-même.

pasteurs de l'Église, ne leur fournissent pas de réponse. Si ces hommes sont coupables, et nous estimons qu'ils le sont, leur péché formel sera de s'être *trop peu instruits et de n'avoir pas évité le danger*. Il ressembleront donc à ces enfants baptisés, élevés au milieu des infidèles, dont parlent nos anciens théologiens ; avec cette différence que des enfants ne sont pas responsables de l'éducation païenne qu'ils ont reçue, tandis que ces hommes auront à rendre compte à Dieu, de s'être exposés sans préparation suffisante au danger de perdre leurs croyances. Il en résulte que la vertu de la foi peut rester au fond du cœur de quelques-uns de ces catholiques incrédules, comme elle reste au fond du cœur de l'enfant baptisé *qui a été élevé dans une fausse religion qu'il regarde comme véritable*. Nous avons vu, en effet, qu'au sentiment de la plupart des théologiens, pour perdre la vertu de foi, il ne suffit pas de s'exposer au danger de devenir incrédule, qu'il ne suffit même point de tomber dans l'hérésie par suite d'une ignorance invincible. Or c'est là toute la faute de plusieurs de ces infortunés.

737. Pourrait-on aller encore plus loin. Serait-il permis de supposer que parmi ces fidèles ignorants, qui ont été jetés dans un milieu où leur médiocre instruction était impuissante à les préserver de l'erreur, il en est quelques-uns qui n'auraient pu s'instruire davantage, ni éviter ces objections, et qui par conséquent ont perdu les convictions religieuses de leur enfance, non seulement sans perdre la vertu de foi, mais encore sans commettre aucune faute formelle contre la foi et par conséquent sans être dépouillés, de ce chef, de l'état de grâce ?

Les anciens auteurs n'examinent guère ce cas. Ils accordent seulement qu'il peut se rencontrer de l'ignorance invincible chez ceux qui n'ont jamais été instruits des vérités sur lesquelles ils se trompent. Néanmoins Tanner, Platel et quelques autres théologiens admettent que, *par accident*, un ignorant pourrait être séduit par les discours d'un homme de grande autorité, et abandonner la foi catholique pour une secte hérétique, sans commettre de faute formelle et même en croyant faire une bonne action (1). Les notes ajoutées

(1) Voici ce passage de Platel. Après avoir dit qu'on peut donner son assentiment à une vérité qu'on croit de foi, bien qu'elle ne soit pas révélée, il poursuit : Hinc Tanner et alii aiunt non magis repugnare fidelem rudem et ignarum, casu quo ei per viros magnæ auctoritatis proponantur motiva credibilitatis juxta ejus captum efficaciora pro fide hæretica, quam pro catholica, prudenter et meritorie Catholicam deserere et hæreticam amplecti ; quam justum ex conscientia invincibiliter erronea prudenter et meritorie exercere actum materialiter peccaminosum, v. g. mendacii propter bonum finem, credendo hoc esse licitum, honestum, imo hic et nunc necessarium ad vitandum peccatum. Quod tamen plures negant propter absurda inde pullulantia (Jacobi, *Platelii*, s. j. S. Theol. in universita duacena professoris, *Sypnosis Cursus Theologici*, pars tertia, *de fide, spe, charitate, jure et justitia*, c. 1, § 2, n. 61 ; editio quinta Duaci, 1704, p. 49).

au premier *schema* du Concile du Vatican signalent cette opinion comme délicate à soutenir, mais sans l'accuser de fausseté (1). Cependant la plupart des théologiens estiment que tous ceux qui abandonnent les croyances religieuses de leur enfance, ne l'ont pu faire sans commettre des péchés mortels formels, soit qu'ils aient négligé de s'instruire, soit qu'ils se soient exposés aux dangers des mauvaises conversations et des mauvaises lectures, soit qu'ils aient mal correspondu aux grâces de Dieu. Cette manière de penser est celle qui s'accorde le mieux avec les divers enseignements de notre Concile. Cependant, comme il ne s'est point prononcé sur le point qui nous occupe, cette question ne paraît point avoir été jusqu'ici résolue d'une façon indiscutable. D'ailleurs, en matière d'incrédulité, comme en toutes les autres matières, il n'y a que l'œil de Dieu qui puisse scruter complètement le fond des consciences et faire la juste et entière part des responsabilités.

(1) Document VI, note 20, tome I, p. 601. Nous avons donné à l'article 117 (725), la traduction de cette note.

CHAPITRE IV

DE LA FOI ET DE LA RAISON.

ART. 119. — *Le chapitre quatrième de la constitution Dei Filius.*

SOMMAIRE. — 738. Histoire. Plan. — 739. Canon sur l'autorité des condamnations avec une note inférieure à celle d'hérésie. — 740. Comment et pourquoi ce canon fut écarté.

738. Le chapitre quatrième de la constitution *Dei Filius* est intitulé *de la foi et de la raison.* Il contient cinq paragraphes et est suivi de trois canons.

Nous verrons, en l'étudiant en détail, qu'il a été emprunté en partie au *schema* de la commission prosynodale. Dans le projet de constitution proposé à la Députation de la Foi par Mgr Martin, évêque de Paderborn, ce chapitre avait quatre paragraphes et il était suivi de sept canons.

La Députation de la Foi l'étudia à ses séances du 8 et du 9 mars. Elle demanda la réunion de plusieurs canons en un seul et l'addition du paragraphe quatrième, qui déclare que l'Eglise n'a pas entravé le progrès de la science, mais qu'elle l'a au contraire favorisé.

Lorsque le projet eut été retouché conformément à ces vœux, et approuvé (11 mars) par la Députation de la Foi, il fut distribué au Concile le 14 mars.

Le chapitre quatrième fut discuté pour la première fois en congrégation générale, le vendredi 1er avril (39e congrégation.) Cinq cent quatre-vingt trois Pères étaient présents. Mgr Dubreuil, archevèque d'Avignon, Mgr de Marguerye, évêque d'Autun, Mgr Gandolfi, évêque de Corneto, Mgr Renaldi, évêque de Pignerol, Mgr Ginoulhiac, évêque de Grenoble, Mgr Caixal y Estradé, évêque d'Urgel, Mgr Ferré, évêque de Casal, Mgr Celesia, évêque de Patti, Mgr Magnasco, évêque de Bolinie, le R. P. Ricca, correcteur général de l'ordre des Minimes, Mgr Gastaldi, évêque de Saluces, Mgr Mermillod, évêque d'Hébron, prirent successivement la parole (1).

(1) Document XXVI.

Les amendements demandés (1) furent renvoyés à la Députation de la Foi, qui les examina le 5 et le 6 avril et nomma Mgr Pie, évêque de Poitiers, son rapporteur. Conformément à ces amendements, elle proposait quelques modifications et la suppression d'un canon, dont il sera parlé tout à l'heure.

Ces conclusions furent soumises par Mgr Pie (2) à la Congrégation générale du vendredi 8 avril et admises toutes, à la presqu'unanimité des suffrages. On procéda, le 12 avril, à un second vote sur l'ensemble du chapitre et sur la conclusion qui termine la constitution, et il n'y eut qu'une ou deux voix d'opposition.

Voici le plan de ce quatrième chapitre, tel qu'il était dans le *schema* adopté par la Députation de la Foi, et tel qu'il est resté dans la Constitution votée par le Concile. Nous laissons la parole à Mgr Pie. Nos lecteurs liront avec une particulière satisfaction le rapide exposé qu'il fit de ce plan au début de son rapport (3).

« Éminentissimes Présidents, Éminentissimes et Révérendissimes Pères,

« Pour ménager votre temps, j'aborde sans retard la tâche qui m'a été confiée par votre Députation de la Foi. Je sens et je reconnais mon inexpérience dans cette sorte d'exposition, mais votre sagacité et votre bienveillance suppléeront à ce qui me manque.

« Après que les trois premiers chapitres de cette constitution ont traité séparément de ce qui regarde la raison et la foi, ce quatrième chapitre étudie, dans cinq paragraphes, les rapports qui doivent exister entre la foi et la raison, entre la science et la révélation.

« Le premier paragraphe affirme, suivant la doctrine constante de l'Eglise, qu'il y a pour les hommes deux ordres de connaissance, l'un naturel, l'autre surnaturel ; il établit en outre l'existence de l'ordre surnaturel, par des textes très clairs de l'Ecriture.

« Le second paragraphe expose ce qui revient à la raison et ce qui n'est point de son ressort, dans l'étude de la vérité surnaturelle.

« Le troisième paragraphe déclare qu'il ne saurait jamais exister aucune opposition, ni aucun désaccord, entre la raison et la foi, entre la révélation et la science. D'où il résulte que toutes les assertions, certainement contraires à une vérité révélée, doivent être regardées comme n'étant point des conclusions légitimes de la science, et qu'elles peuvent à bon droit être réprouvées par l'Eglise.

« Le quatrième paragraphe va plus loin. Il enseigne que non seulement la raison et la foi ne s'opposent pas l'une à l'autre, mais qu'elles s'entr'aident mutuellement, et, tout en revendiquant une

(1) Document XXI.
(2) Document XXII.
(3) *Ibid.*

juste liberté pour la science, il met en garde contre ses abus et ses excès.

« Le cinquième paragraphe combat le système, suivant lequel une philosophie qu'on traite de transcendante, aurait pour rôle de donner au dogme révélé des sens nouveaux et plus parfaits. Il montre en même temps par le texte très célèbre de saint Vincent de Lérins, en quoi peut et doit consister le véritable progrès de la science soit naturelle, soit révélée ».

Trois canons suivent ce quatrième chapitre et condamnent les erreurs de Gunther, relativement aux rapports de la *foi* et de la *raison*. Le premier, qui répond aux deux premiers paragraphes du chapitre, définit l'existence de mystères qui ne peuvent être compris, ni démontrés par la raison ; le second, qui répond aux paragraphes trois et quatre, définit qu'on n'a point le droit d'admettre et que l'Eglise peut proscrire toute assertion des sciences humaines, qui serait contraire à la doctrine révélée ; le troisième répond au cinquième paragraphe et définit qu'il ne peut arriver que, par le progrès de la science, les dogmes proposés par l'Eglise prennent un autre sens que celui qu'elle a entendu et entend.

739. Il existait dans le *schema* un autre canon, qui était placé le troisième et qu'il convient de faire connaître, à cause de son importance.

Il était ainsi formulé : « Anathème à qui dirait qu'il est permis d'admettre et d'enseigner des opinions condamnées par l'Eglise, pourvu qu'elles n'aient pas été condamnées comme hérétiques (1) ».

Ce canon déclarait hérétiques, non pas ceux qui admettraient des opinions frappées d'une note inférieure à la note d'hérésie, mais ceux qui diraient qu'on a le droit de garder les opinions ainsi frappées. Il supposait donc qu'il est de foi que l'Eglise est infaillible, non seulement pour condamner comme hérétiques les erreurs directement opposées aux vérités formellement révélées, mais encore pour porter une censure inférieure, contre les erreurs qui sont, à un titre quelconque, en désaccord avec la révélation.

Cette dernière vérité devait être l'objet d'une définition spéciale, d'après le *schema* d'une constitution sur l'Eglise préparée par la commission prosynodale du Concile. Ce *schema* contenait, en effet, vingt et un canons, dont le neuvième était ainsi formulé : « Anathème à qui dirait que l'infaillibilité de l'Église est restreinte exclusivement aux vérités contenues dans la révélation divine, et qu'elle ne s'étend pas aussi aux autres vérités qui sont nécessaires pour

(1) Si quis dixerit licitum esse tenere vel tradere opiniones ab Ecclesia damnatas, dummodo ne sint damnatæ tanquam hæreticæ ; anathema sit. *Schema* de la Constitution *Dei Filius* ; can. 3 *de fide et ratione*. Document XVI.

que le dépôt de la révélation se garde dans son intégrité (1) ». Ce canon répondait à un chapitre sur l'infaillibilité de l'Eglise, où la même doctrine était développée, et qui était accompagné de notes justificatives (2). Mais ce n'est pas le lieu d'étudier ce point de doctrine, sur lequel nous aurons à revenir. Nous voulons seulement montrer que la commission prosynodale avait déjà jugé, qu'il y avait lieu de porter cette définition.

Ce fut aussi le sentiment de Mgr Martin, qui en conséquence inséra, à la suite du quatrième chapitre de la constitution *Dei Filius*, le canon que nous citons plus haut (3). Malgré quelques hésitations, la députation adopta ce canon (4) et il fut soumis à l'approbation du Concile.

740. Plusieurs pères proposèrent de le supprimer ou de le modifier. Ceux qui en demandaient la suppression, disaient que le principe défini par ce canon, était suffisamment affirmé, soit dans les autres canons. soit dans la conclusion qui devait être placée à la fin de la constitution, pour mettre les fidèles et les pasteurs en garde contre toutes les hérésies et toutes les autres erreurs condamnées par le Saint-Siège (5).

D'autres demandaient qu'on restreignît l'anathème, au cas d'opinions condamnées en matière de *foi et de mœurs*, parce que dans les autres questions, comme celle de l'existence des antipodes, ou du mouvement de la terre, l'Église avait pu se tromper dans ses condamnations (6).

D'autres enfin voulaient qu'on ne déclarât hérétiques, que ceux qui prétendraient que l'Église se trompe dans ses condamnations (7), ou qui soutiendraient comme vraies, des propositions censurées comme fausses et erronées (8).

Ces amendements ne convainquirent pas la Députation de la foi que le canon était inutile ou mal rédigé ; mais ils firent prévaloir en son sein, les hésitations qui s'y étaient déjà produites : elle crut qu'il valait mieux supprimer ce canon dans la constitution *Dei Filius*, et le transporter dans la constitution sur l'Église, dont le pre-

(1) Si quis dixerit, Ecclesiæ infallibilitatem ad ea tantum restringi, quæ divina revelatione continentur, nec ad alias etiam veritates extendi, quæ necessario requiruntur, ut revelationis depositum integrum custodiatur ; anathema sit. *Schema constitutionis de Ecclesia*, can. 9. Granderath, *Acta Concilii Vaticani*, col. 577.

(2) *Ibid.* cap. 9, col. 570 et notes 15, 16 et 58.

(3) Can. 6 *de fide et ratione*, Document XV.

(4) Document XXVII. Sess. 9.

(5) Document XVI, Amendement 43 *a*, et 43 *b*.

(6) Amendement 43 *b*, *ibid.*

(7) Amendement 44, *ibid.*

(8) Amendement 46, *ibid.*

mier *schema* avait été distribué et que le Concile était résolu à définir (1).

C'est ce que Mgr Pie, évêque de Poitiers, proposa en son nom au Concile. « Assurément, dit-il (2), votre Députation regarde le principe affirmé dans ce canon, comme très utile en lui-même et très nécessaire. En effet, si on supprime ce principe, si l'on admet que les jugements doctrinaux ne lient pas les consciences, quand la note qui les accompagne est inférieure à la note d'hérésie, presque toute l'autorité doctrinale de l'Église s'écroulera et l'exercice du gouvernement hiérarchique deviendra impossible.

« Sans aucun doute, quand Notre-Seigneur Jésus-Christ a dit : *Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, traitez-le en païen et en publicain,* il n'entendait pas seulement parler des anathèmes de l'Église contre l'hérésie.

« Cependant, révérendissimes pères, et précisément à cause de la gravité de la question, comme la doctrine qui répond à ce canon n'a pas été suffisamment exposée, mais qu'elle a été simplement insinuée dans le chapitre lui-même, ainsi que plusieurs pères l'ont fait remarquer à bon droit, votre Députation a cru, après nouvel examen, qu'il serait préférable qu'une assertion si importante et si nécessaire, fut formulée plus expressément et plus nettement dans la Constitution, qui traitera directement et *ex professo* de la puissance doctrinale et judiciaire de l'Eglise ». Cette manière de voir de la Députation fut adoptée par presque tous les pères ; mais le saint Concile n'eut point le temps de promulguer la constitution sur l'Église, où il se proposait de traiter cette question plus à fond. Il se contenta de rappeler à la fin de la constitution *Dei Filius*, l'obligation d'observer tous les décrets du Saint-Siège, alors même qu'ils condamnent des opinions qui ne sont pas hérétiques (882).

PARAGRAPHE I. — Les mystères de la foi.

Traduction. L'Eglise catholique s'est toujours accordée à admettre et elle tient qu'il y a deux ordres de connaissance distincts, non seulement par leur principe, mais encore par leur objet : par leur principe, parce que nous connaissons dans l'un, au moyen de la raison naturelle, dans l'autre au moyen de la foi divine ; par leur objet, parce que, outre les vérités auxquelles la raison naturelle peut atteindre, l'Eglise propose à notre foi des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus que par la révélation divine. C'est pourquoi l'Apôtre qui rend témoignage à la connaissance que les nations ont eue de Dieu, au moyen des choses créées, dit néanmoins en parlant de la grâce et de la vérité données par

(1) Document XXVII. Sess. 24.
(2) Document XXII, à l'amendement 43.

Jésus-Christ (Joan. I, 17) : Nous prêchons la sagesse de Dieu renfermée dans son mystère, cette sagesse cachée que Dieu a prédestinée avant tous les siècles pour notre gloire, qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue ; — mais pour nous, Dieu nous l'a révélée par son Esprit ; car cet Esprit pénètre tout, jusqu'aux secrets les plus profonds de Dieu (I. Cor. II, 7-9). Et le Fils unique lui-même rend gloire à son Père, de ce qu'il a caché ces choses aux sages et aux prudents et les a révélées aux petits.

Canon 1. Anathème à qui dirait que la révélation divine ne renferme à proprement parler aucun mystère véritable, mais qu'une raison convenablement cultivée peut par ses principes naturels comprendre et démontrer tous les dogmes de la foi.

Sommaire. — 741. Division.

Art. 120. — *Nature des mystères de la foi.* — 742. Trois propriétés des mystères de la foi. — 743. Ce sont des vérités cachées en Dieu et inaccessibles aux créatures. — 744. Ils ne peuvent être connus que par révélation divine. — 745. On ne peut en avoir une claire intelligence que dans la vision intuitive.

Art. 121. — *Existence des mystères de la foi.* — 746. Comment le Concile affirme cette existence. — 747. Preuves par la Sainte Ecriture. I, Cor. II, 9. — 748. Matth. XI, 25. Autres textes. — 749. Preuves par la tradition. Les saints Pères. S. Thomas d'Aquin. — 750. Condamnation des Lullistes. — 751. Condamnations des rationalistes contemporains.

Art. 122. — *La foi peut-elle porter sur des vérités connues naturellement ?* 752. Observations préliminaires. La foi peut porter sur des vérités accessibles à la raison. — 753. Peut-elle porter sur des vérités qu'on s'est démontrées ? — 754. Opinion des thomistes. — 755. Opinion opposée. — 756. Points où les deux opinions se rapprochent. — 757. — Objections tirées des enseignements du Concile du Vatican, contre l'opinion thomiste. — 758. Réponse des thomistes. Le Concile du Vatican a-t-il porté quelque atteinte à leur opinion ?

Art. 123. — *Quels sont les mystères de la foi ?* — 759. Ce sont les dogmes qui regardent l'ordre surnaturel. — 760. Dogmes qui dépendent des libres décrets de Dieu. La création manifeste ces libres décrets aux créatures. — 761. L'élévation surnaturelle ne les leur manifeste pas. — 762. Dans les choses contingentes, le domaine du mystère s'étend aussi loin que le surnaturel. — 763. Plusieurs dogmes dont l'objet est nécessaire, sont aussi des mystères. — 764. Le dogme de la Trinité est un mystère : preuves. — 765. Raisons qui en font le plus profond de tous les mystères.

741. Le premier paragraphe du chapitre IV affirme et le premier canon définit l'existence des mystères de la foi. Nous sommes ainsi amenés à étudier trois questions, sur lesquelles nous trouvons de très utiles renseignements dans le texte de notre constitution : quelle est la nature des mystères de la foi ? En existe-t-il ? Quels sont-ils ?

A ces trois questions nous en ajouterons une autre, que nous avons déjà rencontrée plusieurs fois sur notre chemin. C'est celle de savoir si la foi porte exclusivement sur les mystères, ou si nous pouvons croire, au contraire, des vérités que nous connaissons naturellement.

Art. 120. — *Nature des mystères de la foi* (1).

742. Les enseignements que nous fournit le Concile du Vatican sur la nature des mystères que la foi nous fait croire, avaient déjà été formulés par Pie IX, dans la lettre (2) qu'il adressa, le 11 décembre 1862, à l'archevêque de Munich, pour condamner les erreurs du professeur Frohschammer (107).

Trois propriétés sont marquées dans ces deux documents, comme caractérisant les mystères de la foi. Ce sont des vérités cachées en Dieu, *in Deo abscondita*, — qui ne peuvent être connues, si Dieu ne les révèle, *et nisi revelata divinitus. innotescere non possunt*, — dont les créatures ne peuvent avoir une claire intelligence que dans la vision intuitive, *etiam revelatione tradita, fidei velamine contecta... maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino*. Ces trois caractères découlent l'un de l'autre, ainsi que nous allons le montrer en les étudiant successivement.

743. Nous avons déjà parlé de l'incompréhensibilité de Dieu, attribut en raison duquel il ne peut être pleinement connu, ni compris par aucun autre que lui-même (156 et suiv.).

Par la création, il a produit librement en dehors de lui-même, des intelligences finies capables de le connaître, par leurs lumières naturelles, dans une mesure qui répond à ces lumières. Le chapitre II de la constitution *Dei Filius* nous a exposé en quoi consiste la connaissance naturelle, que l'homme peut se former de son créateur.

Les anges ayant reçu de Dieu une intelligence plus puissante que

(1) Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum : principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus ; objecto autem, quia præter ea, ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur myteria in Deo abscondita, quæ, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt... (Constitution *Dei Filius*, c. IV, § 1).

Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissimam, assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo ; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quæ proprium ejus objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino ; per fidem enim ambulamus et non per speciem. (Constitution *Dei Filius*, c. IV, § 2).

Si quis dixerit in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari ; anathema sit (*ibid.*, can. 1).

(2) Appendice IX.

celle de l'homme, possèdent en conséquence une connaissance naturelle de Dieu plus parfaite que la connaissance humaine.

La connaissance naturelle de ces purs esprits se diversifie, d'ailleurs, avec les chœurs et les espèces angéliques, auxquels Dieu a donné l'existence par sa libre création. C'est dire que par les lumières naturelles de son intelligence, le plus élevé des séraphins connaît Dieu et ses œuvres, beaucoup plus parfaitement qu'il ne peut être connu par les lumières du plus humble des anges.

Cependant, entre les lumières naturelles de la plus intelligente des créatures et la science que Dieu possède, il reste une distance infinie, qu'aucune création ne saurait combler. La créature la plus parfaite qu'il plaira à Dieu de produire, sera en effet toujours bornée. L'intelligence de cette créature restera donc infiniment au-dessous de l'intelligence divine. Il s'ensuit qu'au-dessus de la connaissance des créatures, il y a une science qui ne saurait être le partage naturel d'aucune d'elles, qui est propre à Dieu et qui lui est nécessairement réservée. Cette science est vraiment cachée en lui, en raison même de sa perfection; puisqu'elle est au-dessus de la portée de tout entendement créé. De même qu'il existe dans notre intelligence, des secrets impénétrables pour les animaux sans raison, parce que ces secrets sont d'ordre intellectuel et par conséquent au-dessus de la portée des sens: de même il est dans la science de Dieu, des secrets impénétrables à toutes les créatures, parce que ce sont des secrets d'ordre divin, qui ne sauraient être atteints par les lumières finies que la création est capable de nous départir.

Ces secrets divins sont des vérités surnaturelles en elles-mêmes ; car les théologiens donnent le nom de nature, à l'ensemble des choses que Dieu a créées ou pourrait créer ; et ils appellent surnaturelles, les choses qui sont au-dessus de tout ce qui peut être produit par création.

Or, le premier caractère des mystères de la foi, c'est qu'ils sont de ces vérités surnaturelles en elles-mêmes, de ces secrets d'ordre divin, qu'aucune créature ne saurait connaître par ses lumières naturelles. C'est ce qu'exprime notre constitution, en disant que ces mystères sont cachés en Dieu, *abscondita in Deo*. La lettre de Pie IX, indiquée en commençant, l'expliquait davantage. Elle faisait remarquer que ces mystères sont au-dessus de la nature, et par conséquent qu'ils ne sauraient être atteints par la raison naturelle, ni par des principes naturels, *cum hæc dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt* (1). Elle ajoutait qu'ils ne surpassent pas seulement la portée de la philosophie humaine, mais aussi l'intelligence naturelle des

(1) Appendice IX et Denzinger, *Enchiridion*, n. 1527.

anges, *mysteria quæ non solam humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt* (1).

On ne saurait donc ranger parmi les mystères de la foi, les vérités que les hommes de génie ou les anges ou les démons ou même des créatures plus parfaites, pourraient découvrir par leurs ressources naturelles. Les inventions que la science a mis de longs siècles à réaliser, nos télégraphes, nos chemins de fer, n'étaient pas soupçonnés par les hommes du siècle d'Auguste. C'étaient pour eux des secrets insondables de la nature ; mais c'étaient des secrets que la raison créée pouvait percer. Ce n'étaient pas des mystères proprement dits, parce que ce n'étaient pas des secrets qui de leur nature restent cachés en Dieu et ne peuvent être connus par les lumières naturelles d'aucune créature.

744. Le second caractère des mystères découle du premier. Pour être connus des créatures, il faut que les mystères aient été manifestés par une révélation divine, *nisi revelata divinitus, innotescere non possunt*.

Comment ces vérités pourraient-elles nous être manifestées autrement, puisque Dieu est seul à les connaître par sa science naturelle? Elles peuvent sans doute être manifestées aux hommes par l'intermédiaire d'autres créatures. Mais, dans la bouche de ces intermédiaires, ces vérités divines n'obtiendront légitimement notre adhésion, qu'autant qu'elles nous seront proposées comme révélées de Dieu. Si un chinois me décrit Pékin qu'il a vu, je pourrai croire à ce qu'il me dit, en raison de son témoignage, parce qu'il a vu de ses yeux ce qu'il me rapporte. Si un démon me manifestait quel fut le péché commis par lui, je pourrais le croire, si j'avais confiance en lui, puisqu'il se souvient de sa faute. Mais comme les mystères de la foi ne sauraient être connus naturellement par aucune créature, la confiance que méritent les lumières des créatures ne pourra jamais aller jusqu'à me donner la certitude de ces mystères.

Je n'y adhèrerai donc sans crainte d'erreur, qu'autant que je saurai qu'elles ont été affirmées par Dieu même.

Est-il besoin d'ajouter que Dieu, à son tour, ne pourra nous manifester ces mystères, autrement que par une révélation appuyée sur son autorité infinie. Comme ces mystères sont par eux-mêmes au-dessus des lumières naturelles de toute intelligence créée, il est, nous l'avons vu, impossible, que Dieu crée aucune intelligence capable de les connaître ; mais il est impossible aussi qu'il développe les lumières naturelles d'aucune intelligence créée, jusqu'à lui faire saisir la vérité de ces mystères. Il est clair, en effet, que tout développement des lumières naturelles d'une intelligence créée, restera

(1) *Ibid.*

dans l'ordre fini que la création peut produire, et qu'il n'ira pas jusqu'à la puissance infinie qu'exige la science naturelle des mystères.

Aussi le seul moyen dont Dieu dispose pour manifester ces mystères aux créatures, consiste-t-il dans une révélation de sa science infinie. Cette révélation peut se produire de deux manières : ou bien par la vision intuitive de l'essence divine, qui nous met immédiatement en possession de ses secrets, en nous les faisant voir, comme il les voit lui-même : c'est ainsi que les mystères nous seront révélés au ciel ; ou bien par témoignage appuyé sur l'autorité de Dieu qui révèle, et c'est ainsi que les mystères nous sont manifestés ici-bas. Nous avons vu, en effet, dans les chapitres précédents de notre constitution, que la révélation est une manifestation que Dieu nous fait de sa science.

Ce que nous venons de dire aidera peut-être le lecteur à mieux comprendre pourquoi la foi est une vertu surnaturelle. Il faut en effet regarder comme surnaturelle, une vertu dont le motif est nécessairement une autorité infinie. Or telle est la vertu de foi, qui nous fait adhérer aux mystères révélés à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle.

Les apologistes rapprochent souvent les mystères de la nature des mystères de la foi. Ce sont pourtant deux catégories de mystères, qui diffèrent absolument l'une de l'autre. Les mystères de la nature sont des vérités, dont la raison naturelle nous peut faire connaître l'existence, soit par expérience, soit par démonstration, mais dont elle ne peut comprendre l'essence et le *comment*. Telles sont par exemple l'électricité, la lumière, la vie, l'instinct des animaux, l'existence et l'éternité de Dieu, que nous ne saurions comprendre et dont pourtant nous nous démontrons la réalité. Les mystères de la foi ne sauraient au contraire être connus expérimentalement, ni démontrés par les principes de la raison naturelle. Leur réalité n'est, en effet, certaine, que par le témoignage de Dieu qui les révèle.

745. Un troisième caractère des mystères de la foi, c'est qu'alors même que les créatures les connaissent par révélation, elles ne sauraient en avoir ici-bas une claire intelligence. En dehors des principes évidents pour nous, nous n'avons en effet une claire intelligence que des vérités que nous ramenons à ces principes. Or les mystères de la foi ne sauraient être ramenés par une créature à des principes évidents pour elle. Autrement ils ne dépasseraient plus les lumières naturelles des créatures, et ils ne seraient plus des mystères.

(1) *Ibid.*

Le docteur Frohschammer s'était fait une autre notion des mystères surnaturels. Suivant lui, une fois manifestés par la révélation, ces mystères pouvaient être démontrés avec certitude, en vertu des principes et par les forces naturelles de sa raison. Mais dans la lettre qui condamne cette erreur, Pie IX déclare qu'alors même que ces secrets divins nous ont été révélés et qu'ils sont devenus l'objet de notre foi, ils restent ici-bas couverts du voile sacré de la foi ellemême et enveloppés d'un obscur nuage, *sacro ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvolata* (1). Notre constitution reproduit cet enseignement à peu près dans les mêmes termes. Elle s'exprime d'une manière plus précise dans le canon, où elle déclare équivalemment que les mystères proprement dits ne sauraient jamais être ni compris, ni démontrés par la raison.

Pour rendre compte de ce dernier caractère des mystères, il faudrait expliquer quelle connaissance la révélation en donne et quelle science la théologie en acquiert. Ce sont des questions sur lesquelles nous reviendrons au paragraphe II.

Art. 121. — *Existence des mystères de la foi* (1).

746. Nous avons vu dans notre dernier article, en quoi le Concile du Vatican fait consister les mystères de la foi. Suivant son enseignement, ce sont des vérités dont Dieu seul possède une connaissance naturelle, qui ne peuvent être connues de nous que par révélation divine, et que nous ne saurions comprendre, ni démontrer par des principes d'ordre naturel, après même qu'elles nous ont été révélées.

Le premier canon de notre quatrième chapitre définit qu'il existe de ces mystères dans la révélation chrétienne. Quiconque nierait l'existence des mystères de la foi, serait donc désormais hérétique.

Le premier paragraphe du même chapitre rappelle les principaux textes de l'Ecriture Sainte qui établissent cette existence. Il dit en

(1) Præter ea, ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quæ nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quocirca Apostolus, qui a gentibus Deum per ea quæ facta sunt, cognitum esse testatur, disserens tamen de gratia et veritate, quæ per Jesum Christum facta est (Joan. I, 17) pronuntiat : Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante sæcula in gloriam nostram, quam nemo principum hujus sæculi cognovit : — nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum : Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei (I. Cor. II, 7-9). Et ipse unigenitus confitetur Patri (Matth. XI, 25) quia abscondit hæc a sapientibus, et prudentibus, et revelavit ea parvulis (Constitution *Dei Filius*, cap. IV).

Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari ; anathema sit (*ibid.*, can. 1).

outre qu'elle a toujours été et qu'elle est encore admise par toute l'Eglise. Nous allons exposer rapidement ces preuves d'Ecriture Sainte et de Tradition, en prenant pour guide le texte même de la constitution *Dei Filius* et les renseignements qui nous sont fournis à son sujet par les *Acta* du Concile.

747. La principale preuve d'Ecriture invoquée par la constitution *Dei Filius*, est tirée d'un endroit de la première épître aux Corinthiens, qui avait déjà été cité au second chapitre pour établir la nécessité absolue de la révélation. « La révélation doit être regardée comme absolument nécessaire, y lisait-on (1), parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation de biens divins qui dépassent tout à fait l'intelligence de l'esprit humain ; car *l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme conçu les choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment* » (2). Nous avons donc déjà été amené à étudier ce passage de saint Paul (339). Nous avons dit alors que les choses que l'œil n'a point vues, ni l'oreille entendues, ni le cœur conçues, ne doivent pas seulement s'entendre du bonheur du ciel, mais aussi des vérités de l'Évangile, qui étaient l'objet de la prédication de l'Apôtre et qui sont l'objet de notre foi. Nous ajouterons maintenant, avec notre quatrième chapitre, que ces choses sont des mystères proprement dits.

Pour le faire ressortir, notre Concile rappelle qu'au sentiment de saint Paul, les nations ont connu Dieu par leurs lumières naturelles. Lorsque le même apôtre nous parle maintenant d'une science de Dieu qui a besoin d'être révélée, il est donc clair qu'il a en vue une connaissance plus élevée que celle à laquelle nous parvenons par les lumières de notre raison. La manière dont il en parle suffirait d'ailleurs à le prouver.

Que dit-il en effet après avoir déclaré qu'il annonce Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié (3)? Il ajoute qu'il prêche la sagesse : non pas la sagesse du siècle, mais la sagesse de Dieu même, une sagesse au sujet de laquelle il s'exprime en des termes qui supposent qu'il révèle à ses auditeurs de véritables mystères. Pesons en effet ces termes. C'est la sagesse *de Dieu* même, et encore que saint Paul s'adresse aux parfaits, *sapientiam loquimur inter perfectos*, sa prédication la laisse *dans le mystère*, *loquimur sapientiam Dei in mysterio*.—

(1) Non hac tamen de causa revelatio absolute necessario dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant ; siquidem *oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum.* I. Cor. II, 9 (Const. *Dei Filius*, c. 2).

(2) I. Cor. II, 9.

(3) I. Cor. II, 2.

C'est *la sagesse cachée* : non seulement elle l'a été, comme le marque la Vulgate, *quæ abscondita est* ; mais elle le sera toujours en raison de sa nature propre, suivant le sens du texte original qui se sert du participe avec l'article, τὴν ἀποκεκρυμμένην. Quelques interprètes ont considéré *in mysterio*, comme le régime de *abscondita est* : ils traduisent : *la sagesse cachée dans le mystère*. Mais la plupart des exégètes font de *in mysterio* et de *quæ abscondita est*, deux appositions indépendantes (1). Ils traduisent : *Nous prêchons la sagesse de Dieu qui est dans le mystère, celle qui est cachée*. Notre constitution a confirmé cette dernière lecture, en séparant *in mysterio* et *quæ abscondita est*, par une virgule. — *C'est la sagesse que Dieu, de toute éternité, a destinée à faire notre gloire, quam prædestinavit Deus ante sæcula in gloriam nostram*. Ainsi s'explique qu'étant cachée et secrète de sa nature, elle nous soit néanmoins communiquée par Dieu, qui nous confie ses secrets, comme à des amis. C'est une résolution qu'il a prise de toute éternité, en décrétant notre appel à la gloire du ciel ; car c'est la vision intuitive de ces secrets de la foi, qui fera notre bonheur éternel. C'est une sagesse qu'aucun prince de ce siècle n'a connue, et qui par conséquent est au-dessus des lumières naturelles de la raison, *quam nemo principum hujus sæculi cognovit* : ce que l'Apôtre démontre par l'ignorance de ceux qui ont crucifié le Seigneur qui nous fait partager cette gloire, et par le témoignage d'Isaïe, transcrit au chapitre deux de notre constitution (339) : *L'œil de l'homme n'a point vu ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment*. Les princes de ce siècle dont il est parlé ici sont ceux qui ont contribué au crucifiement du Sauveur : c'est-à-dire, suivant les divers interprètes, les démons et les princes de la synagogue : sans doute ils n'ignoraient pas complètement la révélation, mais ils n'ont pas connu les mystères de l'incarnation et de la rédemption, que saint Paul prêche aux parfaits.

Il n'a point paru nécessaire aux pères du Vatican de reproduire toutes ces paroles de saint Paul ; mais ils rapportent la suite du texte qui explique comment les mystères ont été manifestés aux apôtres et combien ils sont profondément cachés en Dieu.

Cette sagesse ignorée des princes du siècle, Dieu lui-même l'a révélée aux apôtres par son Esprit, à qui les œuvres de sanctification sont attribuées, et qui est descendu visiblement sur les fondateurs de l'Eglise, le jour de la Pentecôte, *nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*. Il fallait en effet pour cette révélation, quelqu'un qui pénètre tout et jusqu'aux plus profonds secrets de Dieu, non pas à la manière de l'ignorant qui cherche, mais à la manière du savant qui jouit de sa science ; or tel est l'Esprit de Dieu : *Spi-*

(1) Voir Cornely, *in I Cor.*, p. 60.

ritus enim omnia scrutatur, πάντα ἐρευνᾷ, *etiam profunda Dei*, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ. L'apôtre poursuit, en faisant remarquer que cet Esprit divin est seul à connaître ainsi ce qui est de Dieu, et que c'est cet Esprit, non l'esprit naturel du monde, qui a été donné aux Apôtres, afin qu'ils sachent les grâces que Dieu a faites à ses créatures. De tout ce passage, et tout particulièrement des paroles citées par notre constitution, il ressort que Dieu a confié aux apôtres et que les apôtres ont enseigné à l'Eglise, des mystères que Dieu seul connaît naturellement et qui ne pouvaient nous être manifestés que par une révélation divine. Le Concile a réservé pour le paragraphe suivant la preuve que, même après leur révélation, ces mystères ne peuvent être démontrés par les lumières dont nous disposons ici-bas.

748. Notre constitution s'appuye aussi sur ces paroles de Jésus-Christ, où l'on retrouve la même doctrine que dans l'épître de saint Paul : « Je vous rends grâce, mon Père, dit le Sauveur, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et de ce que vous les avez révélées aux petits » ; puis le divin maître montre qu'il s'agit de mystères connus seulement des personnes divines et de ceux à qui elles veulent bien les manifester, en ajoutant : « Il en est ainsi, mon Père, parce que tel a été votre bon plaisir. Mon Père m'a tout livré et personne ne connaît le Fils, sinon le Père, comme personne ne connaît le Père, sinon le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler » (1).

Ce texte de saint Mathieu n'avait pas été invoqué par Pie IX, dans la lettre du 11 décembre 1862, où il oppose la même doctrine aux erreurs de Frohschammer ; mais le Saint Pontife s'était appuyé sur la première épître aux Corinthiens et sur plusieurs autres paroles de la Sainte Ecriture. « Les lettres divines prouvent, disait-il (2), que ces dogmes plus secrets ont été manifestés par Dieu seul, lorsqu'il a voulu faire connaître *le mystère qui était caché depuis les*

(1) Matth. XI, 25-27. Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terræ, quia abscondisti hæc a sapientibus, et prudentibus, et revelasti ea parvulis. Ita, Pater ; quoniam sic fuit placitum ante te. Omnia mihi tradita sunt a Patre meo : et nemo novit Filium nisi Pater : neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare.

(2) Appendice IX, et Denzinger *Enchiridion symbolorum*, n° 1527. Ex divinis enim Litteris... constat... illa reconditiora dogmata Deum solum manifestasse, dum notum facere voluit, *mysterium, quod absconditum fuit a sæculis et generationibus* (Col. I, 26) *et ita quidem, ut postquam multifariam multisque modis olim locutus esset patribus in prophetis, novissime nobis locutus est in Filio, per quem fecit et sæcula* (Hebr. I, 1, 2)... *Deum enim nemo vidit unquam. Unigenitus Filius qui est in sinu Patris ipse enarravit* (Joan. I, 18). Quapropter Apostolus, qui gentes Deum per ea, quæ facta sunt, cognovisse testatur, disserens *de gratia et veritate* (Joan. I, 17) *quæ per Jesum Christum facta est, loquimur, inquit, Dei sapientiam*, etc. (I Cor., II, 7-9),

siècles et les générations, et de telle manière *qu'après avoir autrefois parlé en plusieurs façons à nos pères dans les prophètes, il nous a parlé à la fin en son Fils par qui il a fait aussi les siècles. C'est que personne n'a jamais vu Dieu. Le Fils unique qui est dans le sein du Père l'a lui-même raconté.* »

749. Les enseignements que nous venons de lire dans saint Paul, saint Mathieu et saint Jean, ont toujours été ceux de l'Eglise catholique ; jusqu'au moyen âge, ils n'ont même été contestés formellement par aucune des nombreuses hérésies, qui se sont attaquées aux dogmes de la Trinité et de l'Incarnation.

Les auteurs de ces hérésies essayaient, il est vrai, de réduire ces grands mystères à des termes plus accessibles à la raison humaine ; mais ils reconnaissaient que ces vérités révélées de Dieu renfermaient des secrets impénétrables. Aussi les saints Pères se contentaient-ils de commenter brièvement les textes de l'Ecriture relatifs au caractère mystérieux de la révélation, soit dans leurs homélies, soit dans leurs œuvres de controverse. C'est ce que firent en particulier saint Chrysostôme (1), saint Ambroise (2), saint Léon le Grand (3), saint Cyrille d'Alexandrie (4), saint Jean Damasène (5), et saint Jérôme (6), dont Pie IX invoque le témoignage dans la lettre du 11 décembre 1862, que nous avons déjà citée (7).

Le caractère mystérieux des vérités révélées, attira davantage l'attention des scolastiques. Saint Thomas d'Aquin (8) l'expliqua avec une netteté, qui ne paraît pas avoir été surpassée depuis lors, et les théologiens qui le suivirent insistèrent tous sur l'obscurité de la foi.

750. Il y eut pourtant, au moyen âge, une école qui sembla méconnaître cette obscurité : ce fut celle qui s'inspirait des volumineux écrits du célèbre Raymond Lull. Mais cette école, plus mystique que théologique, n'attira guère l'attention que par la singularité de ses assertions. Le Saint-Siège réprouva d'ailleurs sa doctrine relativement aux mystères, aussitôt qu'elle lui fut dénoncée.

Alexandre IV l'avait déjà improuvée en 1260. Un siècle plus tard, en 1376, Grégoire XI condamna cent propositions lullistes, comme erronées et en grande partie hérétiques. Deux de ces propositions niaient l'existence d'aucun mystère véritable dans la révélation. Les voici : « — *Prop. 96*. Tous les articles de foi, les sacrements de

(1) *Homil. 7 in I. Cor.* ; Migne, *P. G.* LXI ; Gaume, X, 63-69.
(2) *De fide ad Grat.*, I, 10, Migne, *P.L.*, XVI, 541-543.
(3) *De Nativitate Domini*, serm. IX ; Migne, *P. L.*, LIV, 160.
(4) *In Joan.*, I, 9 ; Migne, *P. G.*, LXXIII, 124-134.
(5) *In I. Cor.*, c. II ; Migne, *P. G.*, XCV, 582-590.
(6) *In Galat.*, III, 2 ; Migne, *P. L.*, XXVI, 374-375.
(7) Appendice IX et Denzinger, *Enchiridion*, n. 1528.
(8) *IV Contra gentiles*, proœmium.

l'Eglise et le pouvoir du pape peuvent être prouvés et sont prouvés par des raisons nécessaires, démonstratives, évidentes. — *Prop. 97*. La foi est nécessaire aux gens rustiques, ignorants, mercenaires, de basse intelligence, qui ne savent point connaître par la raison et aiment à connaître par la foi ; mais un homme subtile est plus facilement attiré à la vie chrétienne par la raison que par la foi (1) ».

751. L'erreur de Raymond Lull essaya de s'affirmer de nouveau au dix-neuvième siècle, dans les systèmes d'Hermès, de Gunther et Frohschammer. Mais le Saint-Siège ne se montra pas moins vigilant qu'au moyen âge : il la frappa de nouveau dans une série de documents qui préparèrent la définition du Concile du Vatican. Une note jointe au *schema* de notre constitution rappelait ainsi ces documents (2). Ils ont déclaré, disait cette note, que « c'est de l'orgueil ou plutôt de la folie que de soumettre à l'examen de la raison humaine les mystères de la foi qui sont au-dessus de tout jugement » (Grégoire XVI, encyclique du 18 août 1832) ; ou « de vouloir les atteindre et les embrasser avec notre esprit faible et borné, alors qu'ils dépassent de très loin les forces de notre entendement » (Allocution de Pie IX du 9 décembre 1854). Pie IX condamnait encore dans une lettre du 15 juin 1857, ceux « qui au lieu du devoir d'obéir attribuent à la raison humaine et à la philosophie le droit de diriger et portent ainsi le trouble au milieu de toutes les doctrines les mieux établies, sur la distinction de la science de la foi et sur l'éternelle immutabilité de cette dernière ». Le même pape exposa avec plus d'ampleur, la doctrine catholique sur ce point dans ses lettres du 11 décembre 1862 (3) et du 21 décembre 1863 (4). « Jamais, disait-il, la raison ne peut arriver par ses principes naturels à la science de ces dogmes (les mystères). Que ceux qui ont la témérité de soutenir le contraire, sachent qu'ils abandonnent certainement, non pas l'opinion de certains docteurs, mais la doctrine commune et constante de l'Eglise. Les saintes lettres et la tradition des saints Pères témoignent, en effet, que si l'existence de Dieu et plusieurs autres vérités sont connues à la lumière naturelle de la raison, par ceux-mêmes qui n'ont pas encore reçu la foi, Dieu seul a manifesté ces dogmes plus cachés ». Le pontife conclut en stigmatisant,

(1) Denzinger, *Enchiridion*, n. 474, 475. — Natalis Alexander, *Historiæ ecclesiasticæ*, sæcul. XIII et XIV, art. 20. « *Prop. 96*. Omnes articuli fidei et Ecclesiæ sacramenta ac potestas papæ possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes. — *Prop. 97*. Fides est necessaria hominibus rusticis, insciis, ministralibus et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem et diligunt cognoscere per fidem : sed homo subtilis facilius trahitur ad veritatem christianem per rationem quam per fidem.

(2) Document VI, note 12, t. I, p. 589.

(3) Appendice IX.

(4) Appendice VIII.

comme tout à fait en dehors de la doctrine catholique, le sentiment contenu dans la proposition suivante, qui est devenue la neuvième du *Syllabus* : « Tous les dogmes de la religion chrétienne sans distinction sont l'objet de la science naturelle ou philosophie ; et avec une culture purement historique, la raison humaine peut, d'après ses principes et ses forces naturelles, parvenir à une vraie connaissance de tous les dogmes, même des plus cachés, pourvu que ces dogmes aient été proposés à la raison comme objet (1).

Lorsqu'il définit l'existence des mystères dans la révélation, le Concile du Vatican a donc rangé parmi les dogmes de foi catholique, une vérité clairement exprimée par l'Ecriture, constamment crue dans l'Eglise et proclamée à plusieurs reprises par les Souverains Pontifes.

Art. 122. — *La foi peut-elle porter sur des vérités connues naturellement ?*

752. Notre constitution rappelle qu'il existe deux ordres de connaissances (2) : l'un naturel, l'autre surnaturel. Elle les caractérise, en se plaçant à deux points de vue différents : au point de vue de la manière de connaître, et au point de vue de l'objet connu. Ce qui distingue la connaissance naturelle, c'est qu'elle est l'œuvre de la raison et qu'elle a pour objet des vérités accessibles à la raison. Ce qui caractérise la connaissance surnaturelle, c'est qu'elle résulte d'un acte de foi divine et qu'elle a pour objet des mystères qui ne sauraient être connus que par la révélation divine.

Il est clair qu'il n'y a point de connaissance naturelle, où les deux conditions indiquées ne soient réalisées. Il faut bien, en effet, que les vérités qui nous sont manifestées par les seules forces de notre intelligence, ne surpassent point ces forces. Dans la connaissance naturelle, le principe subjectif de la connaissance et l'objet connu sont donc toujours tous les deux d'ordre naturel.

Mais les deux conditions de la connaissance surnaturelle sont-elles

(1) Denzinger, *Enchiridion*, n. 1556, § 2 ; *Rationalismus moderatus*, art. 9. Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianæ sunt objectum naturalis scientiæ seu philosophiæ ; et humana ratio historice tantum exculta potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo hæc dogmata ipsi rationi tanquam objectum proposita fuerint.

(2) Hoc quoque perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto etiam distinctum : principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus ; objecto autem, quia præter ea, ad quæ naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quæ nisi revelata divinitus, innotescere non possunt (Constit. *Dei Filius*, c. IV).

aussi toujours réunies? N'avons-nous ici-bas d'autre moyen que la foi, pour arriver à la connaissance des mystères qui dépassent la raison? et tout acte de foi porte-t-il nécessairement sur des mystères?

Pour ce qui regarde tout d'abord la connaissance objectivement surnaturelle ou la connaissance des mystères, il semble (607) qu'elle ne peut être produite que par un acte de foi. Nous avons vu, en effet, dans nos précédents articles, que les mystères sont au-dessus des lumières de toute intelligence créée, qu'ils ne peuvent nous être manifestés que par une révélation de Dieu, qu'on ne peut y adhérer légitimement que par un acte de foi divine. S'il arrive, par conséquent, qu'on admette ces mystères, pour des motifs qui ne se ramènent pas à l'autorité de Dieu qui révèle, ou au motif de la foi, l'assentiment qu'on leur donnera ne reposera point sur un fondement solide; il pourra sembler certain; mais cette certitude ne sera pas légitime; elle sera illusoire, alors même que par accident elle se trouverait conforme à la vérité. Il s'ensuit que toute connaissance certaine des vérités d'ordre surnaturel, semble être ici-bas produite par la foi surnaturelle (1).

Mais si les vérités d'ordre surnaturel ne peuvent être connues par la raison, rien n'empêche, au contraire, la foi de porter sur des vérités d'ordre naturel, c'est-à-dire sur des vérités accessibles à la raison. Notre Concile l'affirme clairement; car il déclare, qu'outre les vérités que la raison naturelle peut atteindre, il y a des mystères qui sont proposés à notre foi, *præter ea, ad quæ naturalis ratio pertingere potest credenda nobis proponuntur mysteria*. Ce qui suppose que les vérités que la raison peut atteindre, sont aussi proposées à notre foi. Le Concile avait, du reste, exprimé déjà le même enseignement; car après avoir dit, au chapitre second, que la révélation renferme des vérités accessibles à la raison, il avait ajouté au chapitre troisième, qu'on doit croire de foi divine et catholique, *toutes* (*ea omnia*) les vérités révélées que l'Église nous propose de croire. Il est donc possible de faire un acte de foi en des vérités qui ne sont pas au-dessus des lumières de la raison et appartiennent par elles-mêmes à l'ordre naturel, du moment que ces vérités ont été révélées de Dieu. Tous les théologiens le reconnaissent, même les thomistes, qui, comme nous le verrons plus loin, restreignent la foi aux vérités qu'on ignore naturellement. Tel ou tel individu peut,

(1) Nous disons *ici-bas*; parce qu'au ciel, elle est produite par la vision intuitive, et qu'en enfer, elle existe dans les démons et sans doute aussi dans les damnés, en raison d'une sorte de démonstration expérimentale qui les contraint à adhérer à ce que Dieu a affirmé. Nous disons aussi que cette connaissance *semble* être toujours produite par la foi surnaturelle, à cause de diverses opinions dont nous avons parlé plus haut (607 et 613), et pour ne pas soulever la question des hérétiques qui ont perdu la foi surnaturelle et prétendent néanmoins adhérer avec certitude à une partie des vérités révélées.

en effet, croire à cause de la révélation, un dogme qu'il ignorerait autrement, bien que ce soit une vérité accessible à la raison. Ainsi un grand nombre des païens convertis par saint Paul, ne se rendaient pas compte des preuves de l'unité de Dieu fournies par la raison ; ils ne pouvaient par conséquent admettre le monothéisme, que par un acte de foi en la révélation ; pourtant l'unité de Dieu n'est pas un mystère proprement dit.

753. Mais peut-on faire aussi un acte de foi surnaturelle en une vérité révélée, qu'on se serait démontrée par des raisons naturelles. C'est une autre question qui divise les théologiens et à laquelle nous nous arrêterons un instant, pour examiner si les enseignements du Concile du Vatican ont mis fin à la controverse, ou si du moins ils sont plus favorables à une école qu'à une autre.

La discussion a pour objet les *habitus*, c'est-à-dire la vertu de foi et la science habituelle, aussi bien que les actes de connaissance. Mais comme la question des habitudes surnaturelles et naturelles. soulève des problèmes qui nous entraîneraient en dehors des limites que nous nous sommes assignées, nous ne nous occuperons que des actes.

On se demande donc s'il est possible qu'un même homme se démontre une vérité révélée par des preuves de raison et qu'il fasse un acte de foi à la même vérité.

754. L'école thomiste fidèle, à ce qu'il semble, au sentiment de saint Thomas d'Aquin (1), soutient qu'il y aurait là quelque chose qui répugne à la nature de la foi. A l'entendre, il n'y a véritable assentiment de foi, qu'autant qu'on adhère à une chose dont la vérité ne s'impose pas clairement à la raison ; car lorsqu'une vérité s'impose clairement à la raison, on y adhère à cause de sa clarté ; et ce serait une illusion de penser qu'on l'admet à cause d'un témoignage étranger. Il s'en suit que parmi les vérités révélées, celles-là seulement pourront être l'objet d'un acte de foi, qui sont inaccessibles aux lumières de la raison, ou qui, du moins, n'ont pas été prouvées avec clarté à celui qui les croira. Si un philosophe s'est démontré certains dogmes, par des preuves certaines de raison, il ne saurait donc plus y croire. Son assentiment à ces dogmes pourra se fortifier et prendre une plus ferme assurance, en raison de leur révélation : mais cet assentiment ne sera pas le fruit de la révélation, il sera le fruit des démonstrations de la raison. De la part de ce philosophe, il n'y aura donc point acte de foi en ces dogmes, mais assentiment fondé sur la raison et confirmé par la révélation. Il résulte de là que le domaine de la foi des savants. serait moins étendu que celui de la foi des ignorants ; mais

(1) *Sum. theol.*, 2, 2, q. 1, a. 5 ; *de veritate*, q. 14, a. 9.

les thomistes admettent cette conséquence. Plusieurs estiment même que le philosophe qui s'est démontré l'existence de Dieu, ne fait plus d'acte de foi à cette vérité, bien qu'elle soit du nombre des dogmes de nécessité de moyen. D'autres thomistes rejettent, il est vrai, cette manière de voir; mais ils pensent qu'après s'être démontré l'existence de Dieu, comme auteur de la nature, ce philosophe continuera à croire en l'existence de Dieu, considéré comme auteur de l'ordre surnaturel; or, disent-ils, c'est la foi en Dieu, principe de l'ordre surnaturel, qui est nécessaire pour la justification (134, 672).

755. Le plus grand nombre des théologiens postérieurs au Concile de Trente ont embrassé une opinion tout opposée au sentiment thomiste. Pour un véritable acte de foi, il suffit, d'après eux, qu'un dogme révélé soit cru à cause de l'autorité de Dieu qui révèle, puisque Dieu a révélé des vérités démontrées par la raison. Rien n'empêcherait donc un philosophe de les croire à cause de l'autorité de Dieu révélateur, alors même qu'il se les serait démontrées par des preuves d'ordre naturel. Suivant cette seconde opinion, il n'y aurait qu'une seule différence entre le philosophe et l'homme ignorant, par rapport à ces vérités; c'est que le philosophe donne une double adhésion, une adhésion d'intelligence naturelle et une adhésion de foi surnaturelle, tandis que l'homme ignorant ne saurait les connaître que par la foi.

756. Pour réduire cette controverse à ses véritables proportions, il convient de remarquer que la plupart des partisans de chaque opinion se rapprochent les uns des autres, en même temps qu'ils se combattent. Les thomistes admettent, en effet, communément, qu'un philosophe pourra faire un acte de foi en une vérité qu'il s'est démontrée, quand il aura complètement oublié cette démonstration (1). Or, lorsqu'on ne pense pas à une démonstration, l'état d'âme où l'on est vis-à-vis d'elle ressemble très souvent à un oubli complet.

D'autre part, parmi les partisans de la seconde opinion, un grand nombre, comme Suarez (2), regardent l'acte de foi et l'acte de connaissance naturelle, qui porteront sur la même vérité, comme deux actes qui seront nécessairement distincts et par conséquent successifs; et ceux qui, comme de Lugo (3), estiment que la double adhésion de foi et de raison peut être donnée par un seul et même acte, doivent aussi admettre avec ce théologien (4), que cet acte ne serait pas, absolument parlant, un simple acte de foi.

(1) Jean de S. Thomas, *in* 2, 2, q. 1, *de fide*, art. 1. n. 19, et Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tr. 10 *de Virtutibus*, disp. 1, n. 190.
(2) *De fide*, disp. 3, sect. 9, n. 7 et 10.
(3) *De fide*, disp. 2, n. 112.
(4) *Ibid.*, n. 108.

Les deux opinions se rapprochent donc en ce que les partisans de la seconde s'accordent avec les thomistes, ou bien pour dire, comme Suarez, qu'un acte de foi et un acte de science ne sauraient se produire simultanément vis-à-vis de la même vérité, ou bien pour reconnaître, comme de Lugo, que, si ce double acte se produit simultanément, il ne sera pas absolument parlant un acte de foi.

Néanmoins, les thomistes et leurs adversaires restent en désaccord sur un point important, celui de savoir si quelqu'un peut faire un acte de foi en une vérité, en même temps que la démonstration naturelle de cette vérité est au moins vaguement présente à son esprit.

757. On a invoqué les enseignements du Concile du Vatican contre le sentiment thomiste. Voici les textes de notre constitution avec lesquels le cardinal Mazella (1) pense qu'il est difficile de concilier ce sentiment. — *Au chapitre* 2, elle porte : « La même sainte Église Notre Mère tient et enseigne que Dieu principe et fin de toutes choses peut, au moyen des choses créées, être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison ;... et que néanmoins il a plu à sa sagesse et à sa bonté de se révéler par une autre voie, la voie surnaturelle ». Puis elle ajoute que « c'est à cette révélation divine qu'il faut attribuer, que tous puissent connaître ce qui, dans les choses divines, n'est pas de soi inaccessible à la raison ». — *Au chapitre* 3, après avoir parlé de la foi qui est le commencement du salut, elle poursuit qu'il faut croire de foi divine et catholique tout, *omnia*, ce qui est contenu dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle. » — Enfin *au chapitre* 4, elle enseigne « qu'outre les choses auxquelles la raison naturelle peut atteindre, il y a des mystères qui sont proposés à notre foi. » Or, au sentiment du savant cardinal, toutes ces déclarations supposent que tous les hommes, sans exception, peuvent et doivent croire toutes les vérités révélées, aussi bien celles qu'ils se démontrent par les lumières de leur raison, que les mystères qui dépassent leur intelligence. Car le Concile déclare que plusieurs vérités accessibles à la raison, peuvent être connues de *tous les hommes*, grâce à la révélation, *ab omnibus*; qu'elles doivent *toutes* être crues, *omnia*, et qu'elles sont proposées à la foi de tous les catholiques, *credenda nobis proponuntur*.

M. le professeur Didiot (2) voit une autre preuve que la foi véritable peut porter sur les vérités démontrées par la raison, d'une part, dans tout le chapitre premier de notre constitution, où l'Eglise fait profession de *croire* plus de vingt attributs divins d'ordre naturel,

(1) *De virtutibus infusis*, n. 464.
(2) *Logique surnaturelle subjective*, n. 477 et suiv.

et d'autre part, dans la définition de la foi donnée au chapitre troisième; car cette définition prouve que pour un acte de foi surnaturelle, il suffit que « prévenus et aidés de la grâce de Dieu, nous croyions vraies les choses qu'il nous a révélées, non point parce que nous en percevons la vérité intrinsèque par les lumières de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu lui-même qui les révèle ». — « Quand donc, poursuit le savant professeur, quand le Concile croit cette vingtaine de faits divins, d'ailleurs naturellement connaissables et naturellement connus, il fait un acte de foi et de foi surnaturelle. » Enfin, M. Didiot n'hésite pas à conclure en ces termes : « La controverse d'école n'est donc plus libre, du moins autant qu'elle pouvait l'être encore avant le Concile du Vatican ».

758. Mais tel n'est pas l'avis des thomistes. Aux textes de la constitution *Dei Filius* qui leur sont objectés, ils opposent, en effet, les mêmes distinctions qu'ils ont toujours opposées aux preuves que leurs adversaires prétendent tirer de l'Ecriture et du Concile de Trente. Ainsi fait par exemple M. Barré (1). Suivant lui, la constitution *Dei Filius* range les dogmes démontrés par la raison, parmi les vérités qui peuvent être l'objet de la foi et que l'Eglise nous propose de croire : mais elle n'enseigne pas que ces dogmes peuvent être l'objet d'un véritable acte de foi, de la part des hommes, auxquels ils ont été démontrés par des preuves d'ordre naturel.

Sans partager l'opinion thomiste, j'avoue que je partage la manière de voir exprimée par M. Barré, au sujet des déclarations de notre constitution. Par leur teneur, elles me semblent beaucoup moins embarrassantes pour les thomistes, que les textes de saint Paul et du Concile de Trente, qui présentent la foi en l'existence de Dieu, comme nécessaire à tous les adultes pour leur justification. Le Concile du Vatican parle, en effet, d'une manière générale qui n'exclut pas les exceptions. Ainsi, par exemple, de sa déclaration qu'il faut croire de foi divine et catholique tout ce qui est révélé et proposé comme tel par l'Eglise, personne ne conclut que ceux qui ignorent une partie des dogmes révélés sont tenus de les croire explicitement? Pourquoi donc en conclurait-on que les philosophes qui se sont démontré une vérité révélée, sont tenus d'y adhérer par un véritable acte de foi.

Le sentiment des thomistes me semble néanmoins avoir reçu quelque atteinte, du silence gardé par notre Concile, sur l'obscurité que les théologiens de cette école exigent pour l'objet de la foi.

Jusqu'ici le silence de l'Eglise à cet égard se pouvait expliquer, par cette raison que nulle part elle n'avait encore exposé l'ensemble de son enseignement au sujet de la foi. Mais il n'en est plus de

(1) *De virtutibus*, n. 315.

même désormais. Le troisième chapitre de notre constitution détermine tous les caractères essentiels de la vertu et de l'acte de foi. Après avoir distingué, parmi les vérités révélées, celles qui sont connues par la raison et celles qui ne le sont pas, il déclare que l'acte de foi consiste dans l'adhésion donnée à l'une ou l'autre de ces vérités, à cause de l'autorité de Dieu révélateur. N'est-ce pas laisser entendre que pour faire un véritable acte de foi, il suffit d'adhérer par le motif de foi divine à une vérité révélée, qu'il n'est pas nécessaire par conséquent, que cette vérité n'ait pas été démontrée par des preuves de raison à celui qui croit?

Art. 123. — *Quels sont les mystères de la foi?*

759. Il est, dans la doctrine révélée, des vérités accessibles à la raison, et des mystères que nous ne pouvons connaître que par la révélation. Nous avons vu quelle est la nature de ces mystères et nous en avons établi l'existence; nous voudrions déterminer, dans cet article, quels sont, parmi les dogmes de la foi, ceux qui ont le caractère de mystères.

Les principes posés dans la constitution *Dei Filius* nous serviront de guides ; mais nous trouverons des renseignements plus formels, dans les condamnations portées, à diverses époques, contre les erreurs qui tendaient à supprimer les mystères, et en particulier dans la lettre adressée à l'archevêque de Munich par Pie IX, le 11 décembre 1862, au sujet des écrits du professeur Frohschammer, lettre qui a fourni le canevas du quatrième chapitre de notre constitution.

Cette lettre signale comme ayant surtout et très manifestement le caractère de mystères, « les dogmes qui regardent l'élévation surnaturelle de l'homme et son commerce surnaturel avec Dieu (1) ». Elle indique les mêmes dogmes, avec un peu plus de développement, lorsqu'elle reproche au professeur Frohschammer, d'avoir fait rentrer dans le domaine de la raison et de la philosophie, « les choses qui constituent surtout et à proprement parler, la religion chrétienne et la foi, c'est-à-dire la fin même surnaturelle de l'homme, tout ce qui s'y rapporte, et le très saint mystère de l'Incarnation du Seigneur (2) ».

D'autre part, la condamnation portée en 1376, contre les Lullis-

(1) Atque ad hujusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quæ supernaturalem hominis elevationem, ac supernaturale ejus cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur (Appendice IX et Denzinger, *Enchiridion*, n. 1527).

(2) Ea, quæ christianam religionem fidemque maxime et proprie efficiunt, ipsumque scilicet supernaturalem hominis finem et ea omnia, quæ ad ipsum spectant, atque sacratissimum Dominicæ incarnationis mysterium ad humanæ rationis et philosophiæ provinciam pertinere (*Ibid.* n. 1525).

tes (750), signale au nombre des mystères qui ne peuvent être prouvés par la raison, les principaux moyens de sanctification établis par Dieu dans l'Église, les sacrements et le pouvoir du pape (1).

Il résulte de ces deux documents, qu'on doit ranger parmi les mystères proprement dits, toutes les vérités qui rentrent dans l'ordre surnaturel et regardent la fin surnaturelle ou les moyens d'y parvenir, pourvu que ces vérités n'appartiennent point en même temps à l'ordre naturel qui découle de la création.

Pie IX l'explique en ces termes, dans sa lettre du 11 décembre 1862 : « Comme ces dogmes sont au-dessus de la nature, ils ne sauraient être atteints par la raison naturelle, ni à la lumière des principes naturels ; car jamais la raison ne pourra être capable d'arriver à la science de ces dogmes par ses principes naturels (2) ».

Nous ne nous arrêterons point à cette explication ; car nous en avons suffisamment parlé, en exposant la nature des mystères (3).

760. Pie IX indique un autre motif pour lequel l'ordre surnaturel appartient au monde des mystères. c'est que cet ordre a été établi par la libre volonté de Dieu (4).

Il est clair, en effet, que les libres déterminations de Dieu ne sauraient être connues de ses créatures, qu'autant qu'il lui plaît de les leur manifester.

« Mais, dira-t-on peut-être, ce n'est point uniquement dans la constitution de l'ordre surnaturel, que Dieu était libre ; ne l'était-il pas aussi dans la création de l'univers ? L'ordre naturel qu'il a établi par création devrait donc être lui aussi un monde de mystères qui ont besoin d'être révélés ». — Assurément, répondrons-nous, Dieu est absolument libre dans toutes ses œuvres *ad extra*, c'est-à-dire dans toutes les œuvres qu'il produit en dehors de sa divine essence. Il était donc libre de donner l'être aux créatures. Mais, une fois qu'il le leur a donné, l'existence même de ces créatures constitue, en dehors de Dieu, un moyen de connaître la libre volonté, en vertu de laquelle s'est produite la création, et le plan divin suivant lequel elle s'est accomplie. Par le fait même de la création, les vé-

(1) Prop. 96. Omnes articuli fidei et Ecclesiæ sacramenta ac potestas papæ possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes. Denzinger, *Enchiridion*, n. 474.

(2) Cum hæc dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad hujusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Appendice IX ; Denzinger, *ibid.* n. 1527.

(3) Art. 121.

(4) Et ejusdem (Frohschammer) auctoris sententia concludi omnino possit ac debeat, rationem in abditissimis etiam divinæ sapientiæ ac bonitatis, immo etiam et liberæ ejus voluntatis mysteriis, licet posito revelationis objecto, posse ex seipsa, non jam ex divinæ auctoritatis principio, sed ex naturalibus suis principiis et viribus ad scientiam seu certitudinem pervenire. Appendice IX ; Denzinger, *ibid.* n. 1525.

rités relatives au monde créé ont donc cessé d'être un secret caché en Dieu. Les intelligences créées possèdent ainsi en elles-mêmes et dans les objets créés dont elles disposent, un moyen fini et naturel de saisir les vérités qui résultent de la création, c'est-à-dire de l'ordre naturel ; mais ni les hommes qui tirent toute leur science du spectacle du monde sensible, ni les anges qui tirent la leur des idées imprimées dans leur intelligence en raison de sa nature, ni aucune créature ne saurait pénétrer au delà des vérités qui résultent de la création et qui, par le fait de la création, ont pris pour ainsi dire corps et substance en dehors de Dieu ; aucune par conséquent ne saurait pénétrer les déterminations de Dieu qui ne regardent point l'ordre naturel.

761. Telles sont précisément toutes celles qui se rapportent à la fin surnaturelle et aux moyens d'y parvenir. Cette fin n'est due à aucune créature ; son existence ne peut se conclure par conséquent de l'étude du monde créé ; elle consiste d'ailleurs dans une participation à la vie divine elle-même. Il s'ensuit qu'elle dépasse les lumières que les intelligences finies reçoivent de la création et qu'elle reste en elle-même un secret divin.

« Mais, nous objectera-t-on de nouveau, en est-il de même des moyens de parvenir à cette fin ? Une fois que ces moyens nous ont été donnés, ne sont-ils pas livrés comme les créatures, aux investigations de notre raison ; ne sortent-ils point par le fait même du monde des mystères qui ont besoin d'être révélés ? »

Cette difficulté est aisée à résoudre ; car les moyens en question sont, ou bien la vie surnaturelle communiquée aux créatures pour les préparer à la fin surnaturelle et la leur faire mériter, ou bien les moyens qui produisent, entretiennent et augmentent cette vie. Or cette vie surnaturelle de la grâce échappe aux investigations de la raison naturelle, alors même qu'elle est dans l'homme qui se livre à ces investigations. Les investigations que cet homme fait à la lumière naturelle de son intelligence, ne sauraient, en effet, porter que sur les opérations naturelles de ses facultés, c'est-à-dire sur les opérations dont il est capable, en vertu de sa constitution native. Pour les opérations surnaturelles, il les perçoit sans doute dans la part matérielle que sa nature y prend, mais non dans le caractère surnaturel de ces opérations. Ainsi, par exemple, lorsque je fais un acte de foi surnaturelle, j'ai conscience de mon adhésion à telle vérité, à cause de l'autorité de Dieu révélateur ; mais je n'ai pas conscience de l'élévation infinie de cet acte au-dessus des actes naturels de mon intelligence, ni des rapports de cet acte surnaturel avec la vision intuitive de Dieu. Ce qui est vrai des grâces actuelles qui nous font produire des actions surnaturelles, l'est à plus forte raison des vertus surnaturelles et de l'état de grâce qu'elles accom-

pagnent. Cet état surnaturel de notre propre être est inconscient, parce qu'il dépasse l'ordre créé sur lequel s'exerce notre connaissance naturelle : les actes faits en état de péché mortel, diffèrent absolument de ceux qui sont faits en état de grâce, et pourtant ils semblent identiques à la conscience. L'état de grâce ne saurait même être connu naturellement par aucune créature, parce que la vie surnaturelle qu'il nous donne, n'est point une vie créée ni créable, mais une participation à la vie même de Dieu. La grâce sanctifiante est donc un secret divin qui a besoin d'être révélé de Dieu, pour être connu de ceux-là même qui la possèdent. Il n'en est pas autrement de tous les moyens que Dieu a établis pour notre sanctification surnaturelle, comme sont tous les sacrements, l'infaillibilité et l'autorité surnaturelle des chefs de l'Église. Ces moyens nous sont connus par leurs côtés matériels qui rentrent dans la trame du monde créé; mais non par leur essence et leur efficacité surnaturelles. Le physicien étudiera les lois suivant lesquelles coule l'eau du baptême. mais non le sacrement qui est donné. Le philosophe et l'économiste admireront la sagesse des définitions et des lois de l'Église ; mais ils ne sauraient pénétrer le caractère sacré et la puissance divine des vérités enseignées par l'Église et des préceptes qu'elle impose. Ainsi en est-il encore de l'incarnation du Verbe, qui est la source féconde de l'ordre surnaturel. La raison étudiera la vie et l'œuvre de Jésus, dans leur côté humain : mais elle sera impuissante à saisir leur côté divin, et à démontrer directement l'union hypostatique et ses conséquences surnaturelles. Toutes les choses qui appartiennent à l'ordre surnaturel sont donc nécessairement des mystères, que les créatures ne peuvent connaître avec certitude que par une révélation divine.

762. Concluons que la ligne qui sépare les mystères proprement dits des autres vérités révélées, peut se déterminer ainsi : ce qui appartient à l'ordre surnaturel est mystère ; ce qui appartient à l'ordre naturel n'est point mystère. Nous avons assez montré que ce qui appartient à l'ordre surnaturel est mystère. Mais il nous semble nécessaire d'ajouter une observation, pour établir que rien de ce qui appartient à l'ordre naturel, n'est mystère proprement dit. Dieu nous a révélé en effet sur le monde créé des vérités que nous ignorions ; peut-être même nous a-t-il révélé des vérités que notre raison humaine est impuissante à démontrer. Mais, du moment que ces vérités se rapportent à des œuvres réalisées par la création, ces œuvres mettent ces vérités à la portée des créatures. Si l'intelligence humaine est impuissante à percer tel secret de la création, ce secret peut être pénétré par une intelligence angélique; s'il dépassait même les lumières de toutes les intelligences angéliques actuellement existantes, à tout le moins ne dépasserait-il pas celles d'au-

tres anges supérieurs dont la création dépend de la libre volonté de Dieu ; car ce que Dieu a réalisé dans une création finie, peut être reconnu à l'aide de cette création par une intelligence finie. Ce n'est plus un secret divin. Prenons pour exemple les révélations que Dieu nous a faites sur l'origine du monde. Les anciens philosophes ne connaissaient point la non-éternité du monde. Saint Thomas pensait que la raison humaine est impuissante à l'établir. Cependant la plupart des apologistes contemporains sont persuadés que la science expérimentale et la philosophie démontrent que le monde a eu un commencement. Quoi qu'il en soit, ce n'est point là un mystère proprement dit ; car, alors même que l'intelligence humaine serait, comme le voulait saint Thomas, impuissante à résoudre ce problème, la non-éternité du monde que Dieu nous a révélée, pourrait certainement être connue naturellement par une intelligence créée, qui étudierait notre univers avec une plus grande puissance de raison que l'homme et avec des renseignements plus complets que ceux que les sciences expérimentales nous ont fournis jusqu'ici.

Voilà donc bien tracé, à ce qu'il semble, le domaine sur lequel règne absolument le mystère proprement dit. Ce domaine est l'ordre surnaturel, et lui seulement. Quant aux rapports entre l'ordre naturel accessible à l'intelligence créée et ce monde surnaturel des mystères, nous verrons s'ils sont ou non des mystères, en étudiant les rapports de la foi et de la raison dans la suite de notre chapitre.

763. Dans ce qui précède, nous avons surtout envisagé les œuvres réalisées par Dieu librement. Mais il y a lieu de déterminer aussi si Dieu nous a révélé des mystères en matière nécessaire, et spécialement s'il nous en a révélé sur lui-même, car la nature de Dieu est nécessaire. Parmi les théologiens allemands condamnés par notre Concile, il s'en trouvait, en effet, qui reconnaissaient dans les libres déterminations de Dieu, des mystères impénétrables pour les créatures ; mais prétendaient que les vérités nécessaires en raison de l'essence des choses, en particulier la trinité des personnes divines, sont susceptibles d'être démontrées par la raison (1). Cela est-il vrai ?

Nous avons vu précédemment que l'existence et les *perfections* de Dieu affirmées au premier chapitre de notre constitution, se dé-

(1) Alii distinguunt veritates revelatas in duplicem classem, quarum aliæ fundamentum habeant in liberis Dei consiliis, aliæ sint in se necessariæ ex ipsis rerum essentiis, atque de his posterioribus, nominatimque de mysterio sanctissimæ Trinitatis, affirmant illam philosophicam demonstrationem ex principiis lumine rationis perspectis, ac proinde negant ea mysteria esse supra captum rationis. Note 12 du *schema* prosynodal de la constitution *de doctrina catholica*. Document VI, t. I, p. 589 ; cfr. art. 22 et n. 789.

montrent par les lumières de la raison. Elles se déduisent en effet de l'existence et de la constitution des créatures qui forment l'ordre naturel. Bien que ces vérités soient nécessaires en elles-mêmes et qu'elles aient été révélées de Dieu, elles ne sont donc point des mystères proprement dits.

Nous venons de voir, au contraire, que l'existence de l'ordre surnaturel considéré dans sa fin et ses moyens, ne saurait être connue *que par révélation ; or, après cela il est clair qu'il faut regarder* aussi comme des mystères, la *possibilité* soit de notre élévation à l'état surnaturel, soit des moyens qui y mènent, comme l'Incarnation et la Rédemption, soit en général de toutes les œuvres surnaturelles ; car cette possibilité ne nous est connue, qu'autant que Dieu nous a révélé l'existence de ces œuvres.

764. Reste à savoir si l'existence de la Trinité qui constitue nécessairement l'essence divine, rentre dans l'ordre surnaturel, ou si elle se rattache à l'ordre naturel et si elle pourrait être connue naturellement par une intelligence créée.

La constitution *Dei Filius* garde le silence sur ce point (1). La lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich, *qui range la fin surnaturelle*. les moyens d'y parvenir et l'Incarnation, parmi les mystères, ne parle pas non plus de la Trinité ; mais d'autres documents d'une grande autorité présentent expressément ce dogme, comme un mystère et même comme le plus grand des mystères.

Les condamnations portées successivement depuis les premiers siècles contre la plupart de ceux qui ont essayé d'expliquer ou de démontrer qu'il y a un seul *Dieu* en trois personnes distinctes, suffiraient à établir que c'est là une vérité inaccessible aux lumières de la raison ; *mais en notre temps, l'invasion du rationalisme dans* la théologie a fait sentir aux dépositaires de l'autorité ecclésiastique, le besoin de se prononcer plus expressément à cet égard.

Le Concile de Cologne, tenu en 1860 et approuvé ensuite par le Saint-Siège, s'exprime en ces termes : « Bien que les Saints Pères et les docteurs de l'Église se soient efforcés, pour l'instruction des fidèles, de chercher des images du très auguste mystère de la Sainte Trinité ; néanmoins ils le proclament ineffable et incompréhensible d'une voix à peu près unanime ; et cela avec raison » (2).

(1) Cependant les notes jointes au premier *schema* de notre constitution indiquent, parmi les erreurs qu'elle frappe, celle qui refuse le caractère de mystères aux vérités nécessaires, et tout particulièrement au dogme de la Trinité. Document VI, note 12, tome I, p. 589.

(2) Augustissimum hoc Trinitatis mysterium, quamvis sancti Patres Ecclesiæque Doctores similitudinibus ad fidelium eruditionem illustrare conati sint : tamen uno quasi ore ineffabile et incomprehensibile esse proclamant. Et jure quidem merito. P. 2, t. 2, cap. 9. *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum Collectio Lacensis*, t. V, col. 285.

Les pères du Concile du Vatican qui avaient donné sur la nature des mystères, les enseignements que nous avons vus, avaient en même temps discuté un projet de constitution sur la doctrine catholique, que le défaut de temps les empêcha seul de promulguer. Or ils s'exprimaient ainsi dans ce projet au sujet de la Trinité : « Le plus élevé de tous les mystères que nous professons à la lumière de la foi, c'est Dieu lui-même un en essence et trine en personne : Père, Fils et Saint-Esprit » (1).

Enfin un décret du Saint-Office du 14 décembre 1887, approuvé par Léon XIII, a condamné la proposition suivante, où Rosmini refusait au dogme de la sainte Trinité, le caractère de mystère de la foi : « Après la révélation du mystère de la Très Sainte Trinité, on peut démontrer l'existence de ce mystère, par des arguments purement spéculatifs, négatifs et indirects, il est vrai, mais pourtant de telle nature qu'ils ramènent cette vérité aux données de la philosophie, et en font une proposition scientifique comme les autres : si on la niait, en effet, non seulement la doctrine théosophique de la pure raison resterait incomplète, mais elle serait encore annihilée sous les absurdités qui la pénétreraient de toute part » (2).

Après cette condamnation, il serait téméraire de ranger le dogme de la Sainte Trinité. parmi ceux qui sont accessibles à la raison. C'est donc un mystère proprement dit.

765. Le Concile de Cologne en donne fort bien le motif. Pour que ce dogme se démontrât par la raison, il faudrait qu'en partant des créatures nous pussions établir la Trinité des personnes. Nous avons montré en effet que la connaissance naturelle est celle que l'on tire de la création. Si l'existence et les attributs de Dieu définis au premier chapitre de la constitution *Dei Filius*, sont des vérités d'ordre naturel, c'est parce que la création suppose nécessairement cette existence et ces attributs. Mais il n'en est pas de même de la Trinité ; car, observe le Concile de Cologne (3), l'acte de la création étant commun aux trois personnes divines, peut manifester l'unité de l'essence divine, mais non la trinité des personnes.

Ce dogme rentre au contraire dans l'ordre surnaturel. La fin de cet ordre est, en effet, de nous faire contempler Dieu dans sa divine

(1) Mysteriorum, quæ fide illuminati profitemur, omnium supremum ipse Deus est, unus in essentia, trinus in personis : Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Granderath, *Acta Concilii Vaticani*, col. 553.

(2) Prop. 25. Revelato mysterio Sanctissimæ Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, hujusmodi tamen ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut cæteræ : si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica puræ rationis non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur. *Revue des Sciences ecclésiastiques*, mai 1888, p. 421 et 422.

(3) *L. c.*, col. 285.

essence, c'est-à-dire dans la trinité de ses personnes. C'est même là, on le voit, le plus secret des mystères. Les autres mystères de l'ordre surnaturel établissant un rapport surnaturel entre la créature et Dieu, ont en effet des points de contact avec la nature créée qu'ils élèvent ; mais le mystère de la Sainte-Trinité est le mystère de la vie de Dieu cachée en Dieu. Tous les autres mystères de l'ordre surnaturel le supposent, et aucune création ne saurait le manifester. C'est le mystère des mystères.

PARAGRAPHE II. — Connaissance des mystères de la foi.

TRADUCTION. — Lorsque la raison éclairée par la foi cherche avec soin, piété et modération, elle acquiert, il est vrai, par le don de Dieu, quelque intelligence très fructueuse des mystères, tant par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, que par la liaison des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme ; cependant jamais elle n'est rendue capable de les pénétrer comme les vérités qui constituent son objet propre. En effet, par leur nature, les divins mystères dépassent tellement l'entendement créé, qu'après avoir été communiqués par la révélation et reçus par la foi, ils restent néanmoins couverts du voile de la foi elle-même et enveloppés comme d'une sorte de nuage, tant que nous restons éloignés de Dieu par cette vie mortelle ; car nous marchons dans le chemin de la foi et non dans celui de la vision (II, Cor. V, 7).

SOMMAIRE. — 766. Division.

ART. 124. — *Analogies des mystères avec les données de la raison.* — 767. Dieu a révélé les mystères, par leurs ressemblances avec l'ordre naturel. — 768. Les ressemblances dont il s'est servi, sont des analogies. — 769. Plus les analogies sont nombreuses, plus le mystère semble accessible à la raison. — 770. La théologie éclaircit, rapproche et multiplie ces analogies. Règles à suivre dans ce travail. — 771. La principale est de rester dans les données de la révélation et de la tradition. — 772. Combien les analogies tirées de l'ordre naturel, contribuent à éclairer et à préciser la conception des mystères. Usage qu'en ont fait S. Augustin et S. Thomas d'Aquin.

ART. 125. — *Intelligence des mystères par leurs rapports mutuels.* — 773. Rapports logiques des mystères et révélation de ces rapports. — 774. Cependant la révélation a dû être faite dans une forme concrète, où ces rapports logiques ne sont pas mis en relief. — 775. Le théologien découvre et fait ressortir l'enchaînement logique des vérités révélées, comme le physicien découvre les lois de la nature. — 776. Trois facteurs dans ce travail : — 777. 1° la classification des données surnaturelles ; — 778. 2° la détermination des principes qui président aux rapports de ces données ; — 779. 3° la déduction des conséquences qui découlent de ces principes. Utilité de ce triple travail ordonnateur. Un mot des conclusions théologiques.

ART. 126. — *Intelligence des mystères par leurs rapports avec la fin de l'homme.* — 780. Tous les mystères ont des rapports avec notre fin surnaturelle. — 781. Pourquoi l'étude de ces rapports contribuera-t-elle spécialement à nous faire comprendre les mystères ?. — 782. Notre fin dernière est le point de vue, auquel Dieu s'est placé, pour nous révéler les mystères. Etudiée de ce point de vue, la théologie est la science du salut. — 783. L'ordre surnaturel est superposé à l'ordre naturel : c'est le point de vue qui fournit les

766. Le rôle de la raison humaine vis-à-vis des mystères n'est pas restreint à la production d'un acte de foi en ces vérités, telles qu'elles se présentent dans la révélation ; nous pouvons, dit la constitution *Dei Filius* (1), en acquérir une certaine intelligence, par une étude attentive, pieuse et réservée. Cette étude se fait de trois manières : par les analogies des mystères avec l'ordre naturel, *ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia*, par les rapports des mystères entre eux, *e mysteriorum nexu inter se*, par leurs rapports avec la fin dernière de l'homme, *et cum fine ultimo hominis*.

Nous allons consacrer un article à chacun de ces trois modes d'étude. Nous verrons pour chacun d'eux : 1° comment Dieu en a posé le principe par la manière dont il a révélé les mystères, *Deo dante* (2), et 2° comment ce mode d'étude nous mène à une certaine intelligence très fructueuse des mystères crus par la foi, *aliquam mysteriorum intelligentiam assequitur, eamque fructuosissimam*. Pour compléter l'exposé des déclarations de notre paragraphe II, nous nous demanderons dans un quatrième article, si, par ses lumières, la raison naturelle peut comprendre et démontrer les mystères, après leur révélation.

ART. 124. — *Analogies des mystères avec les données de la raison.*

767. Pour nous révéler les mystères, Dieu a dû à la fois nous en donner une certaine notion et nous en affirmer la vérité. La révé-

(1) Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam, eamque fructuosissimam, assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo (Constitution *Dei Filius*, c. 4).

(2) Ce n'est pas tout le sens du mot *Deo dante*. Le Concile l'a intercalé ici pour exprimer les divers secours spéciaux que Dieu donne à ceux qui étudient les vérités révélées, et aussi l'assistance qu'il accorde à son Eglise dont l'enseignement bénéficie de cette étude.

lation supposait en effet ces deux choses ; car les affirmations que Dieu nous faisait au sujet des mystères, auraient été inutiles, ou plutôt elles auraient été impossibles, si nous n'avions compris sur quoi elles portaient et si Dieu ne nous avait donné une certaine notion de ces mystères.

Mais il était difficile de faire entrer une pareille notion dans nos esprits ; les mystères sont en effet d'un ordre supérieur à tout ce que nous connaissons naturellement (743). et ils ne seront mis à nu sous nos yeux que dans la vision intuitive du ciel.

Tant que nous restions dans l'état de voie et que nous ne possédions point la béatitude éternelle, Dieu n'avait qu'un moyen de nous les manifester : se servir de leur ressemblance avec le monde naturel, comme ceux qui nous instruisent se servent de ce qui nous est connu, pour mettre à notre portée les choses qu'ils veulent nous apprendre. En effet, alors même que Dieu par la révélation aurait mis de toutes pièces des conceptions absolument nouvelles dans l'intelligence de ceux à qui il révélait, ces conceptions auraient dû ressembler à celles qu'ils étaient aptes à se former naturellement ; car à moins de leur donner la vision intuitive du surnaturel, vision réservée à l'autre vie, il ne pouvait leur manifester les mystères en eux-mêmes ; il ne pouvait donc les leur manifester que par les ressemblances qui existent entre les mystères et les choses que la créature est naturellement capable de connaître.

768. Mais il ne peut exister que des ressemblances par analogie entre les mystères et les choses naturelles. Les ressemblances des objets sont en effet de deux sortes : les unes viennent d'une identité ; les autres naissent d'une simple analogie entre certains caractères des deux objets que l'on compare. Les ressemblances viennent d'une identité, lorsque ces deux objets ou leurs propriétés rentrent dans un même genre ou une même espèce ; car ce sont les caractères communs à plusieurs individus qui les font rentrer dans un même genre et une même espèce. C'est ainsi que tous les hommes se ressemblent, en raison de l'identité de la nature humaine qu'ils possèdent ; c'est ainsi encore que toutes les vertus naturelles se ressemblent, en raison des caractères communs à toutes les vertus naturelles. Les ressemblances naissent au contraire d'une simple analogie, lorsque ni les deux êtres comparés, ni leurs propriétés n'appartiennent au même genre ou à la même espèce, lorsqu'en d'autres termes ils n'ont aucun caractère identique. En ce cas, la ressemblance viendra d'un rapport de ces deux êtres avec un même objet ou de la production par ces deux êtres des mêmes effets. Cette identité de l'objet avec lesquels ces deux êtres sont en rapport, ou de l'effet que ces deux êtres produisent, ne suppose entre les éléments constitutifs de ces deux êtres aucune identité ; mais elle suf-

fit pour fonder une analogie. C'est ainsi qu'il y a analogie entre les attributs de Dieu et les perfections de ses créatures. Il n'y a pas identité, parce que la perfection infinie de Dieu est d'un autre ordre que la perfection bornée des créatures ; mais il y a analogie, parce que Dieu peut faire, grâce à son infinie perfection, tout le bien dont sont capables les créatures.

Si maintenant on se souvient de la nature des mystères de la foi (1), on comprendra qu'il n'y a entre eux et les choses créées aucune identité proprement dite, mais uniquement des analogies. Ces mystères sont en effet de telle nature, qu'ils dépassent absolument l'ordre créé, et même tout ordre créable : ils appartiennent à l'ordre surnaturel. C'est pour cela qu'ils sont inaccessibles à toute intelligence créée, à moins que Dieu ne les révèle. Les ressemblances avec le monde naturel dont Dieu s'est servi pour nous révéler les mystères, n'ont donc pu être que des analogies. Il nous les a, par conséquent, manifestés par comparaison avec des choses créées et naturelles, avec lesquelles ils n'ont rien de véritablement commun, mais auxquelles ils ressemblent parce qu'ils sont capables de produire des effets analogues ou qu'ils ont des rapports avec les mêmes objets.

769. Comme c'est par des analogies que Dieu nous a donné la notion de tous les mystères révélés, plus les analogies entre un mystère et les choses naturelles sont nombreuses, plus le mystère nous semble accessible à la raison ; plus au contraire ces analogies sont rares et lointaines, plus le mystère nous paraît incompréhensible. Montrons par quelques exemples, qu'il en est bien ainsi.

La constitution de l'Église est un mystère, parce que le principe qui unit les fidèles dans la société qu'on appelle l'Église est surnaturel, aussi bien que l'autorité qui les dirige. Mais les effets produits par l'association des chrétiens, sous le gouvernement du pape et des évêques, ressemblent à bien des égards et de cent manières. aux effets produits par l'union des hommes en société politique. Ces nombreuses analogies facilitent la révélation du dogme de l'Église ; elles font qu'on est porté à le regarder comme fort accessible à la raison.

Les vertus surnaturelles sont une participation à la vie divine qui nous permet de mériter le ciel. Ce sont donc des mystères qui ont besoin d'être révélés. Mais elles nous font produire des actions matériellement semblables, à celles que nous inspirent les vertus naturelles qui portent les mêmes noms : la justice, la tempérance, la prudence. Aussi les vertus surnaturelles sont-elles des mystères, dont notre raison saisit facilement les données.

(1) Voir art. 120 et 123.

Il en est de même de la fin surnaturelle, que nous concevons par comparaison avec la fin naturelle, qui aurait donné satisfaction à toutes les aspirations de notre nature. Aussi montrerons-nous à l'article 126, que l'étude des rapports des mystères avec la fin dernière de l'homme, est extrêmement féconde en analogies justes et simples.

Nous concevons plus difficilement la vie surnaturelle de la grâce en elle-même, parce qu'il est difficile de préciser en quoi consiste la vie naturelle ; plus difficilement peut-être l'efficacité de certains sacrements, comme le baptême, parce que très lointaine est l'analogie entre les effets physiques produits par l'eau qui lave et ce sacrement qui purifie l'âme ; plus difficilement encore l'incarnation du Verbe, parce qu'il y a beaucoup plus de différences que de ressemblances entre ce mystère et tous les points de comparaisons fournis par l'ordre naturel ; plus difficilement enfin le mystère de la Sainte Trinité ; car très faibles et très obscures sont les ressemblances entre les personnes finies, qui toutes possèdent une substance qui leur est exclusivement propre, et les trois personnes divines qui possèdent en commun une seule et même substance.

770. Ces analogies, qui nous ont été fournies par Dieu dans la révélation, sont susceptibles d'être approfondies, rapprochées, combinées par les théologiens, qui se feront ainsi une plus parfaite conception des mystères révélés. Ils pourront même ajouter aux analogies révélées, d'autres analogies que l'étude du dogme leur fera découvrir ; ils rendront ainsi la notion des mystères plus accessible à la raison, puisque la multiplication des analogies semble les rapprocher de notre intelligence.

Mais ce travail des théologiens ne sera fructueux, qu'autant qu'ils observeront les règles tracées par notre Concile, et que, suivant ses expressions, ils se livreront à ces recherches 1° avec soin et attention, *sedulo*, 2° avec piété, *pie*, et 3° avec réserve, *sobrie*.

1° Avec *soin* et *attention*, *sedulo*. Il faut du soin et de l'attention pour comparer et creuser les analogies fournies par la révélation ; car il est nécessaire pour cela d'explorer les documents de l'Ecriture et de la tradition, de peser les images employées, pour saisir le point précis où se trouve l'analogie. C'est ainsi qu'on a rapproché les textes, où Jésus parle de la nécessité d'une seconde naissance par le baptême, et ceux, où saint Paul compare la vie surnaturelle donnée par ce sacrement, à la résurrection de Jésus-Christ, ou encore à la mort et à l'ensevelissement du vieil homme qui est l'homme de péché. Il faut du soin et de l'attention surtout pour ne point exagérer l'importance de l'une ou l'autre de ces analogies ; car presque toutes les hérésies sont nées de ces sortes d'exagérations. Arius exagérait l'analogie qu'il y a entre la génération du Verbe

par son Père et la génération naturelle. Nestorius et Eutychès exagéraient, chacun d'une manière contraire, l'analogie qu'il y a entre la personne du Verbe terminant deux natures en Jésus-Christ et la personnalité humaine qui ne peut terminer qu'une nature en chacun de nous.

2° Avec *piété, pie*. Il faut un grand respect pour ces analogies, dont Dieu a daigné se servir et qui ne doivent point être méprisées ; il en faut surtout pour les mystères que ces analogies nous font concevoir, sans nous permettre de les pénétrer. Le théologien ne doit point oublier que sa raison n'aperçoit le mystère que par le dehors, et que le temps n'est point venu de savourer le fruit caché sous cette écorce grossière. C'est ce qu'oublie le rationalisme qui, par les principes de la raison naturelle, prétend démontrer la vérité de tous les dogmes, et en particulier du plus caché de tous, le mystère de la Sainte Trinité.

3° Avec *réserve, sobrie*. Bornons-nous aux analogies indiquées ou supposées par la révélation. Gardons-nous surtout d'appliquer aux mystères des théories ou des vues philosophiques étrangères ou contraires aux données de la tradition.

771. Il y a, en effet, une grande différence entre notre connaissance des mystères de la foi, et la connaissance naturelle de Dieu, encore que cette connaissance naturelle se forme en nous, comme celle des mystères nous est donnée, par analogie avec les créatures. La connaissance naturelle de Dieu découle, en effet, de la création : toutes les créatures peuvent par suite manifester l'existence du Créateur, et nous donner de ses attributs une idée, imparfaite à bien des égards sans doute, mais pourtant solidement fondée. La connaissance des mystères au contraire ne découle point de la création : elle a pour unique source la révélation.

Les analogies tirées des créatures ne sauraient par conséquent servir à l'intelligence des mystères, qu'autant qu'elles nous ont été indiquées au moins équivalemment par la révélation. La révélation est donc ici le seul guide qu'il soit permis de suivre sans témérité. Les analogies qu'elle indique ne sauraient même être développées, que dans les limites tracées par elle. Ces limites pourront ordinairement se déterminer, en comparant entre elles les diverses analogies révélées. C'est ainsi que les images où l'Eglise est comparée à un filet renfermant des poissons bons ou mauvais, celles où elle est appelée l'épouse sans tache achetée par le sang du Sauveur, et celles où elle est présentée comme l'édifice indestructible bâti sur les apôtres et sur saint Pierre, devront être rapprochées les unes des autres, pour éviter l'erreur qui n'admet que des justes dans son sein, ou celle qui laisse son organisation au libre choix des fidèles. C'est ainsi encore que la comparaison des textes qui présentent la seconde

personne de la Trinité comme le Fils du Père, son Verbe, celui qui procède de lui, celui qui n'est qu'une chose avec lui, aidera à bien saisir en quoi consiste sa génération éternelle.

Comme la tradition de l'Eglise garde fidèlement les vérités révélées, on devra aussi tenir compte des analogies proposées par les Pères, les Conciles et les papes. Il faudra surtout éviter de développer aucune analogie dans un sens contraire à l'enseignement commun.

Mais lorsqu'on suit fidèlement cet enseignement, on peut chercher dans la nature, de nouvelles analogies qui présentent d'une façon plus heureuse, certains aspects des mystères sur lesquels l'attention est appelée par les attaques des hérésies ou le développement du dogme. C'est ainsi que le Concile de Nicée a nommé le Verbe, lumière de lumière, *lumen de lumine*, pour exprimer qu'il possède toute la substance du Père. C'est ainsi qu'on a appliqué au Souverain Pontife, vicaire visible de Jésus-Christ, le titre de tête ou de chef de l'Eglise, donné par saint Paul au Sauveur lui-même.

772. Nous pourrions établir, par de nombreuses preuves, combien les analogies tirées de l'ordre naturel contribuent à éclaircir et à préciser notre conception des mystères. Mais nous nous contenterons de le montrer par l'exemple de saint Augustiin et de saint Thomas d'Aquin. S'ils sont regardés comme les deux plus grands docteurs de l'Eglise, c'est en grande partie parce qu'ils ont su introduire dans la science sacrée, ce qu'il y a de plus profond et de plus juste dans la philosophie de Platon et d'Aristote.

Or comment s'est faite cette introduction ? Est-ce par une substitution des données de la raison aux mystères révélés ? Non ; car une pareille substitution aurait été la destruction et non le développement de la théologie. Est-ce par une démonstration des mystères, à l'aide des principes empruntés aux philosophes ? Pas davantage, puisque les mystères ne sauraient avoir d'autre appui que le témoignage de Dieu. Qu'ont donc fait ces grands génies ? Ils ont mis en lumière ce que la philosophie enseigne des vérités d'ordre naturel, qui, suivant la révélation, offrent de l'analogie avec les mystères de la foi. La psychologie des néoplatoniciens a fourni à saint Augustin des images de la Sainte Trinité ; l'Ethique d'Aristote a fourni à saint Thomas une partie des cadres de la seconde partie de sa Somme théologique, où il étudie les principes de la morale chrétienne et les diverses vertus surnaturelles.

Ce n'est point, d'ailleurs, la seule manière dont ces illustres maîtres ont mis la philosophie au service de la science sacrée. Nous le montrerons dans les articles qui suivent.

ART. 125. — *Intelligence des mystères par leurs rapports mutuels*.

773. Qu'il y ait de l'enchaînement entre les mystères de la foi, cela ne saurait être douteux. Considérés en eux-mêmes, les mystères rentrent, en effet, dans la science infinie de Dieu, science absolument simple, où tout s'enchaîne et se coordonne dans une merveilleuse unité.

Sans doute Dieu ne nous a point manifesté tous les aspects de cette science infinie, ni par conséquent toutes les harmonies des dogmes qu'il a daigné nous révéler. Mais la sagesse avec laquelle il accomplit toutes ses œuvres, ne permet pas de supposer que le monde surnaturel des vérités révélées, le cède, en ordre et en unité, au monde des créatures connues par la lumière naturelle de la raison. Il y a donc assurément des rapports et de l'harmonie entre tous les dogmes révélés, qu'ils soient ou non des mystères proprement dits.

Il suffit d'ailleurs d'un coup d'œil sur les documents qui contiennent la révélation, pour être persuadé que tout s'y enchaîne. Dieu y présente ses mystères, comme reliés les uns aux autres : la mort et l'enfer, comme la suite du péché ; la rédemption par Jésus-Christ, comme sa réparation ; le pardon de Dieu, la vie surnaturelle de la grâce, la résurrection de la chair et la vie éternelle, comme les effets de la rédemption ; le baptême, la foi, la charité, comme les moyens d'arriver à la vie et au salut ; le Sauveur, comme le Verbe éternel qui s'est fait chair, comme le fils du Père qui est une même chose avec lui, qui, en raison de sa dignité infinie, a été exaucé dans sa prière pour nous, et a réparé le péché en subissant à notre place la mort à laquelle nous étions condamnés. Cette manière de présenter les vérités révélées, dans leurs rapports logiques, s'imposait d'ailleurs dans une certaine mesure à Dieu ; car il devait accommoder la révélation à la nature de l'esprit humain auquel il s'adressait. Nous disions dans notre dernier article (767), que pour mettre les mystères divins à la portée des intelligences créées, il avait eu recours à leur analogie avec le monde créé ; il y a lieu d'ajouter qu'il convenait que Dieu mît aussi en lumière leurs rapports logiques pour permettre à notre raison de se les assimiler ; car, à la différence des anges qui perçoivent la vérité sans déduction, l'homme arrive à la plupart de ses connaissances par des raisonnements.

774. Comme néanmoins les fils d'Adam ne sont pas formés d'une simple raison, mais que l'imagination et le cœur occupent une place considérable dans leur nature ; ils ont besoin que les vérités qu'on leur apprend soient revêtues de formes concrètes. A moins d'une

formation spéciale, qui est le partage d'un petit nombre de philosophes, ils sont même, pour la plupart, incapables de suivre des raisonnements longs et abstraits. Aussi Dieu n'a-t-il point révélé ses mystères, sous la forme qu'ils revêtent dans nos traités de théologie ; il les a ordinairement (489) mêlés à des récits historiques ou à des enseignements moraux. Sa parole parvient mieux sous cette forme au cœur et à l'esprit de tous les hommes auxquels elle s'adresse.

Par suite de cette disposition providentielle, l'Ecriture sainte et les documents de l'âge apostolique nous présentent les mystères de la foi, sous des formes concrètes qui ressemblent, à plus d'un titre, aux formes que les lois de l'ordre naturel revêtent dans le monde créé. Comment en effet les lois qui régissent les créatures se manifestent-elles à nous? Dans l'univers matériel, les êtres les plus disparates, minéraux, végétaux, animaux de toutes sortes, se trouvent juxtaposés les uns aux autres sous nos regards étonnés ; dans l'âme humaine, les actes les plus variés se mêlent et se succèdent tous les jours : raisonnements, joies, douleurs, volitions, vérités, erreurs ; dans la société au milieu de laquelle nous vivons, c'est le hasard qui semble amener tous les personnages sur la scène, et décider de la plupart des événements. Cependant au milieu de cette variété, tout obéit à des lois que la raison saisit et dont elle voit l'enchaînement. Ainsi en est-il des mystères révélés. Ils nous sont présentés tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre. suivant la marche de l'histoire biblique, ou le but poursuivi dans les livres sacrés. Dieu a même choisi pour principal instrument de sa révélation, une langue beaucoup plus concrète que nos idiomes occidentaux dérivés du grec et du latin, la langue hébraïque ; et le grec du nouveau Testament écrit par des juifs, a gardé quelque chose du caractère de leur langue maternelle (477). C'était sans doute, nous l'avons dit (489), pour condenser sous ces données concrètes un plus grand nombre de vérités ; car si les formules abstraites sont plus précises, le contenu en est moins riche ; il faudrait en effet dix volumes pour exprimer toutes les lois de la nature, qui s'accomplissent en une minute dans une fourmi qui marche ; et il faudrait une bibliothèque pour expliquer toutes les causes, et tous les aspects d'un acte de charité surnaturelle. Ce choix de formules concrètes s'explique encore, parce qu'aucune langue parlée par les hommes avant la diffusion du christianisme, n'aurait pu exprimer ce que Dieu révélait. Il fallait que la langue de la science sacrée se fît dans un milieu chrétien ; il fallait qu'elle se diversifiât suivant les personnes, les lieux et les temps pour accommoder la révélation aux besoins de tous les hommes et de toutes les civilisations.

Ainsi lorsque les apôtres moururent, tous les dogmes révélés

étaient promulgués ; leurs principaux rapports étaient affirmés ; mais les siècles à venir ne devaient point suffire à l'analyse et à la comparaison de toutes les vérités dont l'Eglise infaillible gardait le précieux dépôt. Cette œuvre a été entreprise par la théologie catholique aidée de toutes les sciences sacrées ; et malgré l'activité déployée dans ce champ par les saints pères et les docteurs de l'Eglise, chaque génération agite des questions que les générations précédentes ne s'étaient point posées.

775. Il suffit à un sauvage de son expérience personnelle et de ses rapports avec les autres sauvages, pour acquérir une connaissance quelquefois étonnante des lois de la nature au milieu de laquelle il vit. Mais que cette connaissance est bornée en comparaison de la science du naturaliste, du physicien ou du chimiste, qui rendent compte de l'enchaînement et de la raison des moindres phénomènes. Le théologien qui approfondit les écrits des principaux maîtres de la science sacrée, ne l'emporterait pas moins, par sa science des mystères, sur un chrétien qui ne les connaîtrait que par la lecture de la Bible. Il n'est pas question ici bien entendu du mérite de la foi, ni de la perfection des sentiments, ni des lumières personnellement reçues de Dieu, mais uniquement de la science acquise.

La foi de l'Eglise embrassait tous les dogmes révélés avant les travaux des théologiens ; mais le regard du fidèle était impuissant à saisir tout ce que les grands docteurs nous y ont découvert ; sur bien des points il se contentait de croire implicitement ce que nous avons le bonheur de croire explicitement. Aussi est-il vrai de dire, suivant une formule célèbre, que si la raison éprouve le besoin d'arriver à la science de l'univers, la foi désire et cherche aussi l'intelligence de ce qu'elle croit. *fides quærens intellectum.* Il y a sans doute une différence absolue entre la manière dont nous avons la certitude des vérités naturelles et la manière dont nous avons la certitude des vérités révélées. C'est en effet par l'expérience et la raison, que nous nous démontrons l'existence des faits et des lois de l'ordre naturel ; tandis que les faits de l'ordre surnaturel échappent complètement à notre expérience : leur existence ne saurait être démontrée par les lumières de notre intelligence ; elle est admise par la foi, sur l'autorité de Dieu qui révèle. Mais, d'autre part, l'ensemble des faits surnaturels crus par la foi, forment un monde de vérités, sur lequel l'activité de la raison s'exerce, comme elle s'exerce sur les lois de l'univers matériel. Les saints pères et les théologiens ont analysé les données révélées, ils les ont comparées, distinguées, groupées ; de l'ensemble de la doctrine sacrée, ils ont détaché successivement des traités spéciaux qui se développent et se divisent, comme les naturalistes ont analysé, comparé, distin-

gué, groupé les données de la création en genres et en espèces, comme ils ont formé successivement des sciences nouvelles, en dégageant du reste du monde le mouvement, la chaleur, la lumière, l'électricité. Les conclusions de la science sont contrôlées par l'accord réciproque de ces conclusions et par l'expérience qui est le point de départ de toute certitude dans l'ordre naturel. Les conclusions de la théologie sont également contrôlées par l'harmonie mutuelle de ces conclusions, et par la sanction de l'autorité infaillible de l'Église ; car le magistère de l'Église garantit la conformité des conclusions de la théologie avec la révélation divine,qui est le point de départ de toute certitude dans le monde surnaturel. Il y a donc beaucoup d'analogies entre la méthode de la science théologique et celle des sciences naturelles.

776. Mais il convient d'examiner d'un peu plus près comment la science théologique étudie les vérités révélées. Nous ne parlons pas, en ce moment, du travail qui consiste à montrer que ces vérités sont contenues dans la révélation : c'est l'œuvre de la théologie polémique et de la théologie positive, et nous aurons à y revenir plus tard ; nous ne nous occupons que du travail qui mène à une plus parfaite intelligence des mystères, par la recherche de leur ordre et de leur enchaînement, travail qui est spécialement l'œuvre de la théologie scolastique.

Or cette œuvre importante est accomplie progressivement par trois facteurs, qui marchent de pair et se soutiennent constamment : le premier est une classification des données surnaturelles en familles, en genres et en espèces ; le second est la détermination des principes surnaturels qui s'appliquent à chaque espèce ; le troisième est la déduction des conséquences qui découlent de ces principes.

777. La classification des données surnaturelles en genres et en espèces. se trouvait préparée dans les documents révélés, par les noms communs employés pour désigner les choses du même genre, et par le rapprochement de ces choses dans des affirmations générales. C'est ainsi que saint Paul désigne tous les dons surnaturels par le nom de grâces, *charis*, *charismata* ; c'est ainsi encore que l'Écriture attribue au Père, au Fils et au Saint-Esprit des caractères et des actes qui supposent en chacune des trois personnes, une possession égale de la même substance divine. Mais il est des notions importantes que la révélation présentait sans les distinguer, ni les classer avec la netteté qu'y ont mise les théologiens. Ainsi le nombre des sacrements de la nouvelle loi n'a pas été fixé avant le onzième siècle, parce que la conception en était restée flottante jusque-là.

778. Le second facteur de la science des vérités révélées est la détermination des principes surnaturels qui s'appliquent à chaque

genre et à chaque espèce. Ces principes sont par rapport aux données révélées, ce que les lois de la nature sont pour le monde matériel. Seulement, au lieu que les lois de la nature sont manifestées par le spectacle et l'étude du monde où elles s'accomplissent, les principes révélés se trouvent dans la révélation où Dieu les affirme. Ils sont souvent formulés très distinctement dans les sources primitives de la révélation ; mais d'autres fois on ne peut les y découvrir, que par un examen attentif des faits surnaturels qui y sont rapportés et des déclarations qui y sont énoncées. C'est ainsi qu'il a fallu de longues controverses pour établir quels sont les caractères propres du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction, si la foi est requise au ministre des sacrements pour leur validité, si la sainte Vierge a été exempte du péché originel, si l'infaillibilité des définitions pontificales est indépendante de l'assentiment du corps épiscopal. D'ailleurs ces principes ne sont pas seulement empruntés à ce que Dieu a révélé des mystères de l'ordre surnaturel, mais encore à ce qu'il a révélé des vérités qui rentrent dans l'ordre naturel. La révélation nous enseigne en effet tout ce que la raison naturelle est capable de démontrer sur l'existence et les attributs de Dieu, sur la création et la providence. Elle renferme aussi un grand nombre d'autres données relatives soit à la nature de l'homme, soit aux analogies de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Ces principes rentrent tous dans les données de la foi, puisqu'ils sont révélés.

Si des principes révélés sont nécessaires pour établir la vérité des données surnaturelles de la foi, rien n'empêche de recourir à des principes de raison quand il s'agit simplement de classer des données, dont la révélation est établie par ailleurs ; car le point de vue où l'on se place pour faire cette classification, peut être inspiré par des considérations d'ordre naturel. C'est ainsi que saint Thomas et les scolastiques ont employé une partie des cadres de la philosophie d'Aristote, pour la classification des vérités révélées. Cette conduite était d'autant plus légitime, que la philosophie avait élaboré ces cadres pour des données naturelles, qui souvent étaient analogues aux données révélées (772). Nous reviendrons sur ce point dans notre prochain article.

779. Le troisième facteur de la science des mystères de la foi, est la déduction des conséquences qui découlent des principes révélés. Cette déduction aura pour résultat de mettre en lumière toutes les données contenues dans ces principes. Elle permettra de voir entre eux des rapports qui d'abord restaient cachés. C'est en rapprochant les déductions ainsi faites, des vérités formulées en propres termes dans les documents de l'âge apostolique, et des conclusions déjà établies par les saints pères, que la théologie du moyen âge est parvenue à construire cet admirable corps de doctrine, où ces vérités

révélées prennent rang suivant leur importance et d'après un ordre logique. C'est ainsi qu'elle a formé et organisé nos traités de la Trinité, de la création, de l'incarnation, de la grâce, des sacrements, de la morale générale, des vertus, des fins dernières, qui depuis le Concile de Trente sont devenus autant de chapitres de nos catéchismes.

Est-il besoin de démontrer que ce travail de nos grands théologiens a rendu l'étude des mystères plus facile, qu'il a contribué à nous en donner une certaine intelligence, imparfaite sans doute, mais néanmoins fort utile, *aliquam intelligentiam, eamque fructuosissimam* ? Non ; car pour en être persuadé, il suffit d'avoir approfondi les questions de la théologie, il suffit d'avoir parcouru un catéchisme.

Dans la crainte de trop étendre notre cadre, nous avons évité d'aborder la question des conclusions théologiques qu'on tire des principes révélés à l'aide des vérités de raison. Disons seulement que ces conclusions contribuent aussi à mieux faire comprendre le sens des mystères de la foi, puisqu'elles mettent en lumière leurs divers aspects.

Art. 125. — *Intelligence des mystères par leurs rapports avec la fin de l'homme.*

780. Notre constitution avait déclaré, dans son second chapitre, que la révélation est absolument nécessaire parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation des biens divins qui dépassent tout à fait l'intelligence de l'esprit humain (336). Elle avait également affirmé dans son second chapitre, que, sans la foi, aucun homme ne saurait obtenir la vie éternelle (666). Mais ce n'est plus le fait de la révélation, ni la foi, ce sont tous les mystères révélés, que le Concile nous présente ici, comme ayant un rapport étroit avec la fin dernière de l'homme. Après avoir dit que la raison peut acquérir une intelligence très fructueuse des mystères par leurs analogies avec l'ordre naturel et par leur liaison entre eux, il signale comme particulièrement propre à nous donner cette intelligence, la liaison de ces mystères avec la fin dernière de l'homme, *e mysteriorum nexu cum fine hominis ultimo*. Cette liaison ne saurait nous surprendre, après ce que nous avons dit, en déterminant quels sont les mystères de la foi. Nous avons vu (1), en effet, que les mystères de la foi sont les vérités révélées qui appartiennent à l'ordre surnaturel. Or, les vérités qui appartiennent à l'ordre surnaturel sont celles qui tendent à la fin

(1) Art. 120 et 123.

dernière de l'homme; car la fin dernière assignée par Dieu à l'homme consistera dans la vision intuitive de Dieu : c'est la fin surnaturelle. *Tous les mystères se rapportent donc à cette fin.*

781. Cependant il y a entre les mystères bien d'autres rapports divers, qui contribuent à nous en donner une certaine intelligence. Pourquoi donc notre Concile nous indique-t-il spécialement leurs rapports avec la fin dernière de l'homme? Si nous ne nous trompons, cette mention est justifiée à bien des titres. Nous allons étudier rapidement les deux principaux.

1° Dieu a révélé tous les mystères en vue de notre fin dernière ; or nous ne saurions mieux entrer dans sa pensée, qu'en nous plaçant *au point de vue où il s'est placé lui-même* ; 2° C'est *ce point de vue* qui fournit les analogies les plus nombreuses, les plus frappantes et les plus justes avec l'ordre naturel, pour expliquer le sens des mystères.

782. Toute la révélation a pour but de nous faire atteindre la fin surnaturelle, à laquelle Dieu a bien voulu nous appeler. Dieu a révélé les dogmes accessibles à la raison, afin de nous faciliter leur connaissance, parce que l'ignorance de ces dogmes aurait mis obstacle à la foi nécessaire pour le salut. Il a révélé les mystères, parce qu'ils ont tous pour objet : soit la fin surnaturelle en elle-même ; soit les moyens destinés à y conduire toute l'humanité : la création d'Adam dans l'état de justice originelle, puis, après le péché originel, l'incarnation de Jésus-Christ, notre rédemption par son sacrifice sur le calvaire, l'Eglise qui garde ses enseignements et continue sa mission sanctificatrice ; soit les moyens destinés à y conduire chaque enfant d'Adam : la grâce méritée par la rédemption, les sacrements qui nous l'appliquent, la prière et le sacrifice eucharistique qui l'appellent sur nous, les bonnes œuvres et les vertus surnaturelles que nous pratiquons sous son action ; soit les obstacles au salut : le péché originel et les péchés actuels. Il n'est point de mystère révélé qui ne rentre dans ce cadre, où tout converge vers notre fin dernière. Assurément Dieu aurait pu nous révéler bien d'autres secrets. Il aurait pu par exemple nous parler, en détail, des bons et des mauvais anges. Il s'est contenté de nous instruire des secours que nous recevons d'eux, ou des embûches qu'ils nous dressent sur le chemin qui nous mène au ciel. S'il nous fait connaître leur état, c'est pour nous expliquer leur conduite, nous mettre en garde contre le péché qui en a précipité une partie en enfer, et nous exciter à l'obéissance à ses commandements qui a mérité aux autres la béatitude éternelle. Il aurait pu encore nous faire pénétrer davantage dans les secrets de sa divine essence que nous contemplerons un jour. Il s'est borné à nous communiquer quelques indications (787) sur les trois divines personnes. Et pour-

quoi nous a-t-il donné ces indications? C'était, à ce qu'il semble, pour nous faire soupçonner la profondeur des mystères, qu'il veut nous dévoiler un jour; c'était en outre pour nous mieux faire comprendre la grandeur du Verbe éternel, qui s'est incarné pour nous, et le prix de l'adoption qui nous a rendus ses frères et les cohéritiers de son Père. Toutes les vérités révélées ont donc, dans la pensée de Dieu, des rapports avec notre fin dernière. Nous ne saurions par conséquent mieux comprendre l'ensemble et l'enchaînement de ces vérités, qu'en méditant ces rapports.

Une étude faite de ce point de vue, a d'ailleurs l'avantage de garder aux enseignements de la révélation leur caractère salutaire. Si la science sacrée se développait dans une autre direction, elle ne serait bientôt plus la science du salut et de la sanctification.

Est-il besoin d'ajouter que cette attention donnée à la fin dernière de l'homme, n'empêche point la théologie d'approfondir ce que Dieu nous a révélé sur lui-même. C'est en effet, en raison de la divinité de Jésus-Christ, que ses mérites ont une valeur infinie pour nous sauver : c'est parce qu'elle nous fait participer à la vie divine, que la grâce nous rend dignes de la vie éternelle; enfin c'est la vue de l'essence même de Dieu qui fera notre bonheur au ciel. Lorsque nous étudions les vérités révélées relatives à Dieu, c'est-à-dire le traité de Dieu et celui de la Trinité, nous acquérons donc une science très propre à nous faire comprendre notre fin et les moyens d'y parvenir.

783. En considérant les dogmes dans leur liaison avec notre fin dernière, nous n'entrons pas seulement dans les desseins, que Dieu avait en nous les révélant; nous nous plaçons encore au point de vue, qui met le mieux les dogmes à la portée de notre faible entendement. Notre article 24 le démontrait, nous ne saurions concevoir les mystères, sans les analogies qu'ils ont avec la nature, et rien n'est plus propre que ces analogies à nous donner une certaine intelligence des dogmes chrétiens. Or, c'est dans les rapports qui les rattachent à la fin dernière de l'homme, que les mystères révélés nous offrent avec l'ordre naturel, les analogies les plus nombreuses, les plus justes, les plus simples et les plus faciles à saisir.

On le comprendra sans peine, pourvu qu'on se rappelle que Dieu a voulu nous assigner une fin surnaturelle, à la place de la fin naturelle vers laquelle nous tendions, en raison de notre nature créée. Il a résolu en conséquence de nous donner les moyens de produire des actes surnaturels, afin de nous mettre à même d'arriver à cette fin.

Seulement il n'a pas, pour cela, détruit notre nature; il en a au contraire élevé et complété les puissances. Il a décidé que notre vie et nos facultés naturelles fourniraient, comme la souche féconde,

sur laquelle serait greffée la vie surnaturelle de la grâce et des vertus qui l'accompagnent. Il a réglé que la béatitude surnaturelle donnerait à notre entendement et à notre volonté, une perfection d'intelligence et un rassasiement de bonheur, qui dépasseraient incomparablement la connaissance et les joies de la béatitude naturelle. L'objet de cette béatitude surnaturelle devait être en effet Dieu, non plus connu par les lumières naturelles de la raison au moyen des créatures, mais vu face à face dans sa divine essence.

En conséquence de ce plan, qui superposait la grâce à la nature, sans détruire cette dernière, la fin et les moyens de l'ordre naturel présentaient nécessairement des analogies avec la fin et les moyens de l'ordre surnaturel ; car toute la perfection de l'ordre naturel se retrouvait dans l'ordre surnaturel, mais infiniment dépassée. Le monde naturel devenait donc comme une ombre, qui reproduisait, non pas la lumière et les vives couleurs, mais les formes et les contours du monde révélé.

784. C'est grâce à ces harmonies établies par Dieu même, que, sans pénétrer avec notre raison dans le secret des mystères, nous nous en faisons néanmoins par analogie, des conceptions fort nettement dessinées. Avec les réserves de droit, nous appliquons légitimement à la fin surnaturelle, ce qu'une saine philosophie enseigne de la fin dernière ; à la grâce sanctifiante et aux vertus surnaturelles, ce qu'elle établit de notre vie, de nos facultés et de nos vertus naturelles ; à la grâce actuelle, ce qu'elle démontre du concours divin ; nous comparons la manière dont les divers sacrements produisent et entretiennent la grâce, en notre âme, à la manière dont nos corps reçoivent le jour, se fortifient et se nourrissent. La lumière divine de la révélation qui éclaire notre chemin, est rapprochée de la lumière du soleil et de celle de la raison. L'Eglise est une société véritable qui a son but, ses lois, son organisation, ses chefs, son indépendance, comme les sociétés civiles. Le péché est la mort de notre âme. Adam et Jésus-Christ ont été devant Dieu les représentants de l'humanité : celle-ci a été livrée à l'esclavage du démon par la faute du premier ; elle a recouvré sa liberté et ses droits par la rédemption du second.

785. Ces images ne sont pas de simples comparaisons choisies arbitrairement par Dieu, pour nous expliquer les mystères ; ce sont des analogies qui s'imposent, lorsqu'on veut expliquer l'ordre de la grâce, parce que l'ordre de la grâce se superpose à l'ordre de la nature. La grâce, ses opérations et ses développements se superposent même à la nature, comme les accidents s'attachent à leur substance ; car la vie divine de la grâce n'est et ne sera jamais en nous une substance qui remplace notre substance, mais elle est et sera toujours un élément accidentel soutenu dans l'existence, par

les substances naturelles, auxquelles Dieu l'a gratuitement voulu ajouter (1). Aussi, comme l'existence d'un accident dépend de la substance qui le porte, ne saurions-nous parler exactement de la vie surnaturelle, sans recourir à son analogie avec la nature. Par la force des choses, cette analogie s'étend des individus à la société de l'Eglise, constituée en vue de la fin surnaturelle, et à l'histoire de la rédemption. Toutes les expressions que nous citions tout à l'heure, toutes les ressemblances qu'elles supposent entre le monde créé et le monde surnaturel, sont donc de la plus exacte vérité.

786. Les analogies par lesquelles nous a été révélé le mystère ineffable de la sainte Trinité sortent de ce cadre, car il s'agit en ce mystère, de ce que Dieu est en lui-même, et non de ce qu'il a fait pour nous. Aussi ces analogies sont-elles plus lointaines et ont-elles besoin d'être expliquées. En effet, pendant que les personnes créées sont absolues et indépendantes, les personnes divines sont purement relatives les unes aux autres. Cependant Dieu s'est plu à nous faire connaître la Trinité elle-même, par ses rapports avec notre fin dernière, soit lorsque saint Jean célèbre le Verbe qui était en Dieu et qui est venu éclairer le monde en se faisant chair ; soit lorsque Jésus-Christ parle de son Père, qui l'a envoyé ou lorsqu'il annonce qu'il enverra à son tour l'esprit sanctificateur qui procède du Père. Ces rapports nous aideront donc à saisir le sens de ce dogme profond.

787. Quant aux autres mystères, il est évident que l'étude de leurs relations avec notre fin dernière, soulèvera une foule d'analogies tirées de l'ordre naturel, qui les feront de mieux en mieux comprendre, parce que ces analogies seront très exactes et qu'elles mettront ces mystères à la portée de toutes les intelligences.

Aussi l'histoire de la science sacrée témoigne-t-elle de la fécondité de la méthode, qui consiste à envisager le dogme et la morale dans leur liaison avec la fin dernière. C'est la méthode que suivirent les saints pères dans leurs commentaires sur l'Ecriture et dans leurs traités divers, où ils ramenaient toutes choses à notre rédemption par Jésus-Christ, à la résurrection des élus et au jugement général. C'est la méthode qu'adoptèrent aussi les scolastiques dans leur synthèse de la théologie. Saint Thomas d'Aquin s'en est inspiré dans le plan de sa Somme. La première partie est en effet consacrée à Dieu et à la production des créatures ; la seconde au mouvement des créatures vers Dieu leur fin dernière, par la pratique de la morale chrétienne ; la troisième à Jésus-Christ qui, par son incarnation et les moyens de sanctification qui en dérivent, a été la voie offerte aux hommes pour aller à Dieu.

(1) Voir Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, n. 328.

ART. 127. — *La raison naturelle peut-elle, par ses lumières, comprendre et démontrer les mystères, après leur révélation?*

788. Nous avons vu dans nos précédents articles, qu'après la révélation des mystères, la raison en peut acquérir une certaine intelligence. Le Concile du Vatican (1) ajoute que néanmoins elle ne saurait les pénétrer comme les vérités qui constituent son propre objet, *nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum quæ proprium ipsius objectum constituunt*. Il nous reste à étudier cette déclaration. Quel en est le sens? Sur quelles preuves se fonde-t-elle? Telles sont les deux questions qui vont nous arrêter un instant.

Remarquons d'abord que notre constitution suppose, en ce paragraphe, que la révélation des mystères a été faite, que par conséquent ils sont connus et même crus, *etiam revelatione tradita et fide suscepta*. Ce passage n'a donc plus pour principal objectif les rationalistes, qui n'admettent aucune révélation, ou qui prétendent qu'alors même que Dieu ne nous aurait point révélé les mystères, nous serions parvenus à les découvrir par les seules forces de notre raison ; il vise les rationalistes qui soutiennent, que, si la révélation est nécessaire pour nous manifester les mystères, nous pouvons néanmoins acquérir, par les principes de la raison, une certitude naturelle et scientifique de ces mystères, après qu'ils nous ont été manifestés par la révélation.

789. Ce rationalisme avait été formulé par le professeur Frohschammer et condamné par la lettre que Pie IX écrivit, le 11 décembre 1862, à l'archevêque de Munich (2).

(1) Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo ; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum quæ proprium ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino : per fidem enim ambulamus et non per speciem (II Cor. V, 7) (Constit. *Dei Filius*, c. 4).

Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari ; anathema sit (*Ibid. can. I*).

(2) Auctor in primis, edocet, philosophiam, si recta ejus habeatur notio, posse non solum percipere et intelligere ea christiana dogmata, quæ naturalis ratio cum fide habet communia (tanquam commune scilicet perceptionis objectum), verum etiam ea, quæ christianam religionem fidemque maxime et proprie efficiunt... rationemque, dato hoc objecto, suis propriis principiis scienter ad ea posse pervenire... Quocirca ex ejusdem auctoris sententia concludi omnino possit ac debeat, rationem in abditissimis etiam divinæ sapientiæ ac bonitatis, immo etiam et liberæ ejus voluntatis mysteriis, *licet*

Le professeur Frohschammer appliquait cette théorie à tous les mystères révélés, même, dit Pie IX (1), à ceux qui sont fondés sur la libre volonté de Dieu, *et liberæ ejus voluntatis mysteriis*. Il se trouvait d'ailleurs d'accord sur ce point, avec le Gunthérianisme, qui avait exercé sur lui une grande influence. Les Gunthériens qui tenaient toutes les œuvres de Dieu *ad extra*, pour des effets nécessaires de la bonté de Dieu, se voyaient, en effet, amenés à confondre les mystères que la théologie catholique regarde comme de libres déterminations de la volonté de Dieu, et ceux auxquels elle attribue une existence nécessaire, comme le mystère de la Sainte Trinité (2).

Cependant d'autres semirationalistes, également visés par notre Concile (3) et signalés par les notes jointes au premier schema de notre constitution, maintenaient cette distinction; ils reconnaissaient l'impuissance de la raison à démontrer les dons surnaturels faits librement par Dieu à ses créatures, mais refusaient de ranger la Trinité et les dogmes relatifs à l'essence nécessaire des choses, parmi les mystères.

Le Concile a rejeté le sentiment de ces semirationalistes, aussi bien que celui de Frohschammer. Ses enseignements relatifs à l'impuissance de la raison, vis-à-vis des mystères connus par la révélation, ne s'appliquent donc pas moins aux vérités nécessaires en elles-mêmes, qu'aux vérités fondées sur les libres desseins de Dieu.

790. Reste à déterminer en quoi consiste l'impuissance dont parle le Concile. De longues discussions ne sont point nécessaires pour cela ; car la lettre de Pie IX résumée par ce paragraphe de notre constitution, ce paragraphe lui-même, et le premier canon du quatrième chapitre le déterminent en termes fort précis et parfaitement concordants.

Pie IX reproche au professeur Frohschammer de ranger les mystères une fois révélés, dans le domaine de la science ou de la philosophie, *inter ea quæ veram propriamque scientiæ seu philosophiæ materiam constituunt*; d'accorder à la raison, par rapport à ces mystères une fois révélés, le pouvoir de parvenir par elle-même à la science ou à la certitude, non plus en se fondant *sur le principe de l'autorité divine*, mais en se fondant sur *ses principes naturels* et ses forces propres, *posito revelationis objecto posse ex seipsa non jam ex divinæ auctoritatis principio, sed ex naturalibus suis prin-*

posito revelationis objecto, posse ex seipsa non jam ex divinæ auctoritatis principio, sed ex naturalibus suis principiis et viribus, ad scientiam seu certitudinem pervenire. *Epistola Pii* IX, 11 décembr. 1862; appendice IX et Denzinger, *Enchiridion*, n° 1525.

(1) *Ibid.*

(2) Voir article 22.

(3) Voir l'article 123.

cipiis et viribus ad scientiam seu certitudinem pervenire (1). Il déclare que ces mystères ne sauraient être atteints par la raison à l'aide *des principes naturels* et que jamais la raison ne peut être rendue capable de discuter scientifiquement ces dogmes par ses principes naturels (2).

Le second paragraphe du chapitre IV de notre constitution déclare, à son tour, que la raison, même éclairée par la foi, ne recevra pourtant jamais la capacité de saisir ces mystères, comme les vérités qui constituent son objet propre, *nunquam idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum quæ proprium ipsius objectum constituunt*. Or le Concile avait dit, au paragraphe précédent, qu'elle perçoit les vérités qui constituent son objet propre *par la raison naturelle* et non *par la foi divine*. Il ajoute, au second paragraphe, qu'après leur révélation, les mystères, même ceux que la raison étudie, restent toujours couverts du voile de la foi, *ipsius fidei velamine contecta*.

Il définit enfin, dans la seconde partie du premier canon du même chapitre IV, qu'il y a des dogmes de la foi, que la raison la mieux développée ne saurait comprendre, ni démontrer, *en vertu des principes naturels*, *e naturalibus principiis intelligi et demonstrari*. Or il ressort du contexte que ces dogmes sont les mystères, puisque l'erreur ainsi condamnée, est présentée comme la conséquence de celle qui nie l'existence des mystères. La manière dont le canon s'exprime est d'ailleurs absolue. Il condamne donc ceux qui attribueraient à la raison, le pouvoir de comprendre et de démontrer les mystères, par ses principes naturels, soit après, soit avant leur révélation.

791. De toutes ces déclarations soit de la lettre de Pie IX, soit de la constitution *Dei Filius*, il résulte que l'impuissance de la raison vis-à-vis des mystères révélés, consiste dans une impossibilité absolue de les ramener à des principes de certitude naturelle, et, par conséquent, dans la nécessité de s'appuyer toujours sur l'autorité de Dieu qui révèle, autrement dit sur le motif de la foi, pour en admettre ou en établir la vérité.

L'intelligence qu'on aura de ces mystères ne sera donc jamais une intelligence semblable à notre intelligence des vérités naturelles, que nous comprenons en les ramenant à des données d'expérience ou à des principes évidents pour la raison. La démonstration qu'on en fera ne sera jamais non plus une démonstration semblable à la

(1) *Loc. cit.*, appendice IX et Denzinger, n. 1525.

(2) *Ibid*. Et sane cum hæc dogmata sunt supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad hujusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Denzinger, n. 1527.

démonstration que la science naturelle nous donne, soit par des inductions fondées sur l'expérience, soit par des déductions tirées de principes évidents pour nous. Une pareille intelligence et de pareilles démonstrations ramèneraient les mystères révélés dans le cadre des vérités philosophiques ou purement scientifiques, où voulaient précisément les faire rentrer le professeur Frohschammer et les autres rationalistes condamnés par Pie IX et par notre Concile.

De quelle nature sera donc l'intelligence des mystères à laquelle parviendra la raison ? Ce sera, si je puis ainsi parler, une intelligence de superficie. Elle expliquera leur liaison entre eux et avec les données de la raison, mais sans aller jusqu'à établir leur vérité, en vertu des principes fournis par notre expérience ou par notre intelligence, et par conséquent sans les démontrer par des principes naturels. Les spéculations de la théologie relativement aux mystères forment donc comme un édifice, qui est construit, non sur le sol de la raison, mais sur le vaisseau de la foi, de telle sorte qu'il n'a d'autre fondement ou plutôt d'autre appui que l'océan de la vérité divine. Pour employer une autre comparaison que notre constitution nous suggère, les mystères restent toujours ici-bas couverts comme d'un nuage et comme d'un voile, que la raison ne peut percer et qui l'empêchent de démontrer les affirmations de la foi.

792. C'est donc parce que les mystères ne sauraient être démontrés par les principes de la raison, que leur intelligence reste imparfaite et que la théologie se distingue de la science naturelle. Les notes (1) jointes au premier *schema* de notre constitution, marquaient bien que c'était pour avoir méconnu ce caractère de notre science des mystères, que Frohschammer et les rationalistes qui partageaient son sentiment, devaient être condamnés. « On peut, disaient-elles, parler d'une double science des mystères : 1° l'une prétendrait arriver à en démontrer l'existence et à en comprendre l'essence intrinsèque par les principes perçus à la seule lumière de la raison, et elle les considérerait ainsi, comme des vérités qui sont, non pas au-dessus, mais à la portée de la raison. C'est cette science purement philosophique des mystères qui est condamnée... 2° Il est une autre science des mystères, qui part des principes révélés et crus par la foi et s'appuye sur ces principes. Cette intelligence est bien loin d'être condamnée ; car elle constitue une portion de la théologie sacrée. »

793. Pour établir l'impossibilité de comprendre et de démontrer par des principes naturels, les mystères, même après leur révélation, notre concile invoque la nature des mystères et le témoignage de saint Paul dans la seconde épître aux Corinthiens.

(1) Document VI, note 13, t. I, p. 590.

« Par leur nature, dit-il, les divins mystères dépassent tellement l'entendement créé, qu'après avoir été communiqués par la révélation et reçus par la foi, ils restent néanmoins couverts du voile de la foi elle-même et enveloppés comme d'une sorte de nuage, tant que nous parcourons loin de Dieu le chemin de cette vie mortelle. »

La nature des mystères avait été expliquée par le Concile au paragraphe précédent, et nous l'avons étudiée à l'article 120. Nous avons vu que les mystères proprement dits sont des vérités que Dieu seul connaît naturellement et qui ne peuvent être manifestées aux créatures que par une révélation divine.

Or il est clair que ni la révélation qui nous est faite de ces mystères, ni la foi que nous leur donnons, ne nous mettent en état de les comprendre ou de les démontrer par les principes naturels de la raison.

Que fait en effet la révélation ? Elle nous manifeste ces mystères, en les présentant, non pas comme des vérités qui se ramènent à des principes de raison, mais comme des vérités connues de Dieu et auxquelles il rend témoignage. Que fait la foi ? Elle nous fait croire ces mystères, non pas à cause de leur vérité perçue par les lumières de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle.

Ni la révélation, ni la foi ne mettent donc les mystères parmi les vérités que nous pouvons connaître par les lumières de notre raison. Elles les laissent parmi celles que nous ne pouvons connaître que sur le témoignage de Dieu, c'est-à-dire qu'elles leur laissent leur caractère de mystère.

Et qu'on ne dise point que la révélation peut amener la raison à démontrer, par ses propres lumières, des vérités d'ordre naturel, que nous n'aurions jamais connues sans la révélation. Nous reconnaissons que cela arrive. Mais si cela est possible pour les vérités de l'ordre naturel, il n'en est pas de même pour les mystères.

Voici, en effet, comment la révélation peut amener la raison à comprendre et à démontrer par des principes naturels, des vérités d'ordre naturel, comme l'unité ou la providence de Dieu. Averti par la révélation qui lui fait croire ces vérités, l'homme prendra garde aux preuves d'ordre naturel qui les démontrent et qu'il n'avait pas jusque là connues et remarquées. Il se les démontrera ainsi par des principes naturels.

Mais il n'en saurait être de même pour les mystères. La raison aura beau être avertie de leur révélation. Elle ne pourra jamais se les démontrer par des principes d'ordre naturel ; car ce qui fait le mystère, c'est précisément de ne pouvoir être ramené par aucune créature, aux principes de la connaissance naturelle ; c'est de ne pouvoir être admis avec certitude, que par un acte de foi en l'autorité de Dieu qui l'a révélé.

794. Cette impossibilité où nous sommes de démontrer les mystères après leur révélation, est évidente quand il s'agit des mystères fondés sur la libre volonté de Dieu, comme celui de notre vocation à l'ordre surnaturel. En dehors de la révélation divine, rien, en effet, ni dans le monde créé, ni dans les principes de la raison, ne saurait manifester les libres déterminations de Dieu. Mais cette impossibilité ne disparaît-elle point, quand il s'agit des mystères fondés sur une nécessité absolue, comme le mystère de la Sainte Trinité? Nous avons montré sans doute que la raison ne saurait connaître ces mystères avant leur révélation ; mais une fois que la révélation les lui a manifestés, pourquoi serait-elle incapable de les démontrer par ses principes naturels? Il y a en effet une liaison logique et nécessaire entre les vérités d'ordre naturel, comme l'existence et l'unité de Dieu, et le mystère de la Sainte Trinité; car Dieu ne saurait exister autrement qu'en trois personnes distinctes. Or du moment que cette liaison logique existe, pourquoi échapperait-elle toujours à notre raison?

La réponse à faire est facile. Les mystères sont en effet par définition, non point des vérités qui sont en rapport logique avec les principes naturels, mais des vérités dont aucune créature ne peut naturellement connaître et démontrer la vérité. Il s'en suit que les mystères fondés sur une nécessité absolue, sont de telle nature, qu'aucune créature ne peut saisir cette nécessité, ni les rapports logiques de ces mystères avec les principes naturellement connus. Pour prendre une autre formule, il s'en suit que les principes naturellement connus par les créatures, ne sont pas connus par elles dans leurs rapports nécessaires avec les mystères. Prenons pour exemple l'existence et les attributs de Dieu. Cette existence et ces attributs ne sauraient nous être connus naturellement, dans leurs rapports avec la Sainte Trinité, parce qu'ils ne nous sont connus que par la création. Or la création est une œuvre commune aux trois divines personnes, une œuvre par conséquent qui ne nous montrera jamais, dans l'existence et les attributs de Dieu, rien qui exige sa distinction en trois personnes égales. Toutes les vérités d'ordre naturel connues des anges ou des hommes, seront également incapables de servir de fondement à une démonstration de la Trinité, parce que toutes ces vérités traduisent ce qui se manifeste dans la création.

Les principes naturels tels qu'ils sont connus par notre raison, ne sauront donc jamais nous fournir la démonstration d'aucun mystère, pas plus après qu'avant la révélation. Il est donc bien vrai qu'en raison de leur nature, les divins mystères restent toujours couverts ici-bas du voile de la foi, même pour ceux qui les croient.

On ne saurait jamais en effet les admettre avec certitude, qu'en s'appuyant sur le témoignage de Dieu qui les révèle.

795. C'est l'enseignement de saint Paul dans la seconde épître aux Corinthiens, dont notre constitution invoque l'autorité. « Nous marchons, dit l'Apôtre (1), dans le chemin de la foi et non dans celui de la vision, *per fidem enim ambulamus et non per speciem* ». Il oppose ainsi la connaissance qui nous est donnée ici-bas des mystères, à celle que nous en aurons dans le ciel. Ici-bas, c'est une connaissance qui ne peut s'appuyer que sur la foi ; car nous n'avons la certitude des mystères, qu'en raison de l'autorité de Dieu qui les révèle, *per fidem*. Au ciel, ce sera la vision ; les mystères seront mis sous nos yeux en Dieu, sans voile et face à face, *per speciem*. Au ciel en effet nous recevrons, non plus seulement la lumière de la foi, mais une lumière également surnaturelle, et plus parfaite qui nous permettra de pénétrer et de voir par notre propre intelligence l'essence même de Dieu, en qui sont cachés tous les mystères. Nous n'aurons donc plus besoin de croire sur son autorité ; Dieu nous laissera voir nous-mêmes suivant la mesure de nos mérites. Nous verrons sa volonté et les mystères fondés sur ses libres déterminations, comme nous verrons son intelligence infinie et les mystères fondés sur une nécessité absolue.

Cela ne veut pas dire qu'au ciel nous comprendrons ces mystères par les lumières naturelles de notre raison. Non ; car ces lumières seront toujours trop faibles pour cela ; nous ne déduirons donc jamais les mystères des données de notre raison créée. Mais cette autre lumière surnaturelle, dont nous parlions tout à l'heure et que les théologiens nomment *lumière de gloire*, sera donnée à notre intelligence pour lui faire percevoir les mystères dans l'essence divine. Nous les percevrons donc par une vue immédiate, semblable, non pas seulement à l'intelligence des anges qui voient les vérités en elles-mêmes, sans recourir à des raisonnements, mais semblable à l'intelligence de Dieu qui sera l'objet de notre intuition ; et c'est pourquoi cette connaissance des mystères ne sera ni une connaissance de foi, ni une connaissance de raison, mais une connaissance de vision intellectuelle et surnaturelle.

Seulement, tant que nous vivons ici-bas, nous n'avons pas la lumière de gloire. Nous sommes réduits à la lumière naturelle de notre raison, qui ne peut établir la vérité des mystères, alors même qu'elle en saisit et en étudie les rapports après leur révélation, et à la lumière de la foi, qui ne les croit que sur l'autorité de Dieu révélateur.

(1) II Cor. V, 7.

PARAGRAPHE III. — Impossibilité d'une opposition de la science avec la foi.

TRADUCTION. — Mais, bien que la foi soit au-dessus de la raison, il ne saurait pourtant y avoir jamais de véritable désaccord entre la foi et la raison, attendu que le Dieu qui révèle les mystères et répand la foi en nous, est le même qui a mis la raison dans l'esprit de l'homme, et qu'il est impossible que Dieu se renie lui-même, ou qu'une vérité soit jamais contraire à une autre vérité. L'apparence imaginaire d'une contradiction semblable vient surtout, ou bien de ce que les dogmes de la foi n'ont pas été compris et exposés conformément à la pensée de l'Eglise, ou bien de ce que des opinions fausses sont prises pour des conclusions de la raison. Nous déclarons donc que toute assertion contraire à une vérité crue par une foi éclairée, est absolument fausse (cinquième Concile de Latran, Bulle *Apostolici regiminis*). Or l'Eglise qui, avec la charge apostolique d'enseigner, a reçu le commandement de garder le dépôt de la foi, tient aussi de Dieu le droit et le devoir de proscrire la fausse science, afin que nul ne soit trompé par la philosophie et la vaine sophistique (Coloss. II, 8). C'est pourquoi tous les chrétiens fidèles ne sont pas seulement tenus de s'abstenir de défendre comme des conclusions légitimes de la science, ces opinions qu'on sait contraires à la doctrine de la foi, surtout lorsqu'elles ont été réprouvées par l'Eglise, ils sont encore absolument obligés de les regarder comme des erreurs qui se couvrent de l'apparence trompeuse de la vérité.

Canon 2. — Anathème à qui dirait que les enseignements humains doivent être donnés avec une telle liberté, que leurs assertions pourraient être maintenues pour vraies,et ne sauraient être proscrites par l'Eglise, alors même qu'elles iraient contre la doctrine révélée.

SOMMAIRE. — 796. Division.

Art. 128. *Impossibilité d'un désaccord entre la foi et la raison*. — 797. Erreur de Pomponace. Sa condamnation par le Concile de Latran. — 798. Erreur des semi-rationalistes et de certains fidéistes. — 800. Le Concile du Vatican proclame l'impossibilité d'un désaccord entre la foi et la raison.— Double raison qu'il en donne : la foi et la raison viennent de Dieu. — 802. Le vrai ne saurait être en contradiction avec le vrai.

Art. 129. *Droits de l'Eglise dans les questions scientifiques*. — 803. Frohschammer et sa première condamnation. — 804. Définition du Concile du Vatican. — 805. Le Concile n'a pas affirmé directement les droits de l'Eglise vis-à-vis des erreurs qui ne sont pas hérétiques. — 806. Il les a affirmés indirectement. — 807. Ces droits ont été accordés à l'Eglise par Jésus-Christ et revendiqués par S. Paul. — 808. Ces droits sont plus nécessaires à l'Eglise qu'au temps des apôtres. — 809. Elles les a exercés et revendiqués. — 810. Réponse aux objections de Frohschammer.

Art. 130. — *Devoirs à observer dans les questions scientifiques qui appartiennent à la foi*. — 811. Objet et division. — 812. Conduite à tenir, quand on croit voir un désaccord entre la foi et la science. — 813. Causes des conflits apparents entre la foi et la science. A qui en revient la responsabilité ? — 814. Devoirs des apologistes en ces matières. — 815. Double devoir des hommes qui s'appliquent aux sciences. Ne point soutenir les opinions contraires à la foi. — 816. Regarder ces opinions comme fausses. Est-on tenu de les combattre ?

796. Après avoir montré ce qui revient à la raison et ce qui n'est point de son ressort, dans l'étude des vérités révélées, le chapitre IV de notre constitution s'occupe dans son troisième paragraphe, de l'accord de la véritable science avec la foi et du droit que la révélation a au respect des savants.

Il affirme et démontre d'abord l'impossibilité de toute opposition véritable entre la science et la foi ; il proclame ensuite les droits de l'Église vis-à-vis de la fausse science ; il rappelle enfin les devoirs qui s'imposent aux chrétiens en vertu de ces principes.

Nous consacrerons trois articles successifs à ces trois points, qui sont étroitement liés ensemble.

Commençons par la question de l'accord nécessaire de la foi et de la raison.

ART. 128. — *Impossibilité d'un désaccord entre la foi et la raison* (1).

797. Lorsque le Concile du Vatican formula la constitution *Dei Filius*, ce n'était point la première fois que l'Église était amenée à proclamer la nécessité de l'accord de la science et de la foi. Le cinquième Concile de Latran avait déjà eu à condamner, dans sa huitième session tenue en 1513, certains philosophes, parmi lesquels on cite Pomponace (2), qui distinguaient entre ce qui est vrai philosophiquement et ce qui est vrai théologiquement (3). Ils soutenaient, en effet, qu'il est vrai, *au moins philosophiquement*, que l'âme est mortelle et qu'il n'y en a qu'une pour tous les hommes.

Le Concile ne se contenta point de définir contre eux, l'immortalité et la multiplicité des âmes humaines ; il sentit qu'il fallait frapper la distinction, grâce à laquelle ils prétendaient soutenir leurs erreurs, au nom de la philosophie, malgré les enseignements de la foi. Il le

(1) Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest : cum idem Deus qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit ; Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Omnem igitur assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus. *Conc. Lat. V. Bulla Apostolici regiminis*, Hardouin, *Coll. Conc.*, IX, 1719 (Constitution *Dei Filius*, c. 4).

(2) Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, traduction de Pascal, t. III, p. 19.

(3) D'après Denzinger, *Enchiridion*, n. 398, la même erreur fut enseignée à Paris, sous Jean XXI, par conséquent en 1276 (et non en 1227 comme le portent deux éditions de Denzinger que nous avons sous les yeux), par un Averroïste, du nom de Bentus. L'évêque de Paris, Etienne, qui condamna plusieurs erreurs de ce Bentus, écrivait de lui et de ses adeptes : « Dicunt ea esse nota et vera secundum philosophum, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duæ veritates contrariæ et quasi contra veritatem Sacræ Scripturæ sit veritas in dictis gentilium damnatorum. »

fit en ces termes : « Comme le vrai ne contredit en rien le vrai, nous définissons que toute assertion contraire à une vérité attestée par une foi éclairée, est absolument fausse : *Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam, omino falsam esse definimus* (1). Le Concile du Vatican a adopté dans son texte cette définition du cinquième Concile de Latran.

798. C'est que l'erreur de Pomponace s'était renouvelée au dix-neuvième siècle. En effet un grand nombre de philosophes sceptiques qui regardent la vérité, comme une chose variable et relative, ne font pas difficulté d'admettre que la révélation est vraie dans ses enseignements, et que les négations que la raison oppose à ces enseignements, ne sont pas moins vraies. Les rationalistes qui sont plus fidèles à la logique. se placent à un point de vue différent ; mais ils proclament aussi que la raison peut contredire la révélation ; car ils n'accordent aucune autorité divine à la révélation. Ils admettent donc que les dogmes révélés sont souvent faux et en opposition avec la droite raison. Pie IX exprimait bien leurs sentiments, lorsqu'il disait d'eux (2), dans son encyclique du 9 novembre 1846 : « Ces ennemis acharnés du nom chrétien ne rougissent point d'enseigner ouvertement et publiquement. que les mystères sacrés de notre religion sont des imaginations et des inventions des hommes... Ils se persuadent connaître seuls les voies qui mènent au bonheur et n'hésitent pas à s'arroger le nom de philosophes. comme si la philosophie qui porte ses investigations sur les vérités d'ordre naturel, devait rejeter ce qu'a daigné manifester aux hommes, par un bienfait particulier de sa miséricorde, le suprême et très clément auteur de toute la nature, afin qu'ils puissent parvenir à la véritable félicité et au salut. Ensuite, par un renversement fallacieux de la logique, ils ne cessent d'en appeler à la force et à l'excellence de la raison humaine, l'exaltent contre la sainte foi du Christ et débitent audacieusement que cette foi est contraire à la raison humaine. On ne saurait à coup sûr rien imaginer ni supposer de plus insensé, de plus impie et de plus contraire à la raison que cette assertion ; car quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais exister entre elles aucune contradiction, puisque toutes deux viennent d'une seule et même source de l'immuable et éternelle vérité, de Dieu très bon et très grand, et qu'ainsi elles se prêtent un mutuel secours » (3).

(1) Bulla *Apostolici Regiminis* Leonis X, in concilio Lateranensi V edita 14 calendas januarii 1513. Denzinger, *Enchiridion*, n. 621.

(2) Denzinger, *Enchiridion*, n. 1496.

(3) Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabilis æternæque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant. Denzinger, *loc. cit.*

799. Pareille théorie s'explique d'une certaine façon dans la bouche des rationalistes qui taxent la religion d'erreur; mais on ne comprend pas qu'elle ait pu trouver place dans des systèmes qui prétendent rester fidèles à la doctrine catholique. C'est pourtant ce qui est arrivé.

Plusieurs semi-rationalistes de l'école de Gunther s'exagéraient, en effet, les forces de la raison, jusqu'à prétendre qu'elle peut démontrer les mystères de la foi et en donner des explications plus vraies que celles de l'Eglise. Or, de ce principe, ils tirèrent la conséquence que, par ses progrès, la philosophie peut dépasser les données de la révélation et se trouver ainsi fort légitimement en opposition avec elle : cette conséquence était beaucoup plus injurieuse pour les dogmes révélés, que ne l'avait été l'erreur de Pomponace, condamnée par le cinquième Concile de Latran.

On dit vulgairement que les extrêmes se touchent. Cette assertion, si souvent paradoxale, s'est vérifiée dans la question qui nous occupe. Nous venons de voir comment les rationalistes et les semi-rationalistes, pour avoir exagéré la valeur de la raison et déprécié celle de la foi, en étaient arrivés à cette théorie qu'une assertion démontrée par la raison peut être en opposition avec la révélation. Or, certains fidéistes se trouvèrent entraînés vers la même conclusion, pour avoir au contraire déprécié la valeur de la science et pour s'être persuadé que la lumière de la raison peut jeter dans des erreurs inconciliables avec la foi. Aussi, le 11 juin 1855, la Congrégation de l'*Index* crut-elle devoir imposer à la signature de M. Bonetty, la proposition où, dans sa lettre du 9 novembre 1846, Pie IX avait formulé contre les rationalistes, la doctrine de l'Église catholique sur l'impossibilité d'un désaccord entre la *foi* et la *raison*. Cette proposition, qui termine la citation que nous venons de faire de cette lettre, proclame cette impossibilité et la prouve par l'origine commune de la foi et de la raison, qui prennent toutes deux leur source en Dieu. Cette proposition a aussi été reproduite presqu'intégralement par le Concile du Vatican (1).

800. Après avoir affirmé l'impossibilité d'un désaccord entre la foi et la raison, le Concile a cru en effet devoir donner les raisons de cette impossibilité ; il va même jusqu'à expliquer comment il y a parfois une apparence d'opposition entre ces deux lumières destinées à nous éclairer ici-bas.

Il commence donc par une déclaration où il affirme le principe qu'il va justifier. Cette déclaration porte à la fois contre les rationalistes, qui rejettent la certitude de la révélation, et contre les fidéis-

(1) Prop. 1. Sauf deux très légères variantes, sans importance pour le sens, c'est la phrase de Pie IX que nous avons donnée en latin dans la note qui précède. Denzinger, n. 1595.

tes, qui rejettent la certitude de la raison : mais elle atteint aussi les semi-rationalistes qui prétendent qu'une vérité de raison peut se trouver en opposition avec une vérité révélée. Le Concile proclame, en effet, qu'une pareille opposition ne saurait jamais se produire, *nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest*. Les Pères de la vénérable assemblée avaient même particulièrement en vue ces semi-rationalistes. Les notes jointes au premier *schema* de notre constitution le témoignent. On le voit également par la suite du paragraphe qui combat les théories semi-rationalistes sur les droits de l'Eglise et sur les devoirs des fidèles dans les questions scientifiques.

801. Non contents de déclarer que tout désaccord est impossible entre la foi et la raison, le Concile a voulu le démontrer. Il en donne deux raisons que saint Thomas d'Aquin invoquait déjà dans sa *Somme contre les Gentils* (1).

La première raison, c'est que la foi et la raison sont comme deux fleuves issus d'une même source divine, de laquelle ne pourraient sortir des enseignements contradictoires ; la seconde, c'est qu'une vérité, de quelque nature qu'elle soit, ne saurait contredire une autre vérité. Etudions un instant ces deux raisons.

Le Docteur Angélique expose la première de cette manière : « Toute doctrine qu'un maître fait adopter à son disciple, rentre dans la science du maître, à moins que son enseignement ne soit mensonger ; ce qu'on ne saurait admettre quand il s'agit de l'enseignement de Dieu. Or la connaissance des principes auxquels nous arrivons naturellement, nous est communiquée par Dieu, puisqu'il est l'auteur de notre nature. Ces principes rentrent donc dans la science de Dieu. Par conséquent tout ce qui est contraire à ces principes, est contraire à la science de Dieu et ne saurait venir de Dieu. Il est donc impossible que les dogmes admis par la foi, en raison d'une révélation divine, soient en contradiction avec notre connaissance naturelle ».

Le Concile du Vatican ne développe point cette preuve, autant que l'avait fait le Docteur Angélique ; mais il marque plus nettement comment la foi et la raison ont Dieu pour source première.

D'après ses déclarations, la foi remonte à Dieu de deux façons : en raison de son objet, qui est une vérité révélée, et en raison de la vertu de foi, puissance subjective, greffée sur nos facultés, et qui nous fait croire aux vérités révélées. Or ces vérités viennent de Dieu, ou plutôt elles constituent la science même de Dieu. Lorsque ces vérités sont des mystères, comme il arrive pour la plupart des

(1) Liv. 1, ch 7.
(2) *Loc. cit.*

dogmes, elles ne sauraient être découvertes par les lumières naturelles de notre raison, il faut qu'elles nous soient révélées par Dieu même. *qui mysteria revelat*. Pour l'adhésion subjective qui nous fait croire à ces vérités, elle est au contraire notre œuvre ou plutôt notre acte ; mais cette adhésion ne peut être produite par nous, qu'au moyen de la vertu de foi. Or cette vertu, à son tour, est mise en nous par Dieu, *et fidem infundit*. Dieu est donc la source de la foi, soit en raison des vérités crues, soit en raison de l'adhésion de foi que nous leur donnons. Les vérités crues sont en lui : ce sont ses secrets : il est seul à en avoir la science et il se contente de nous les affirmer. L'adhésion de foi est en nous ; mais elle ne se produit que par la vertu de foi que Dieu met en notre âme. et qui a pour motif l'autorité de son témoignage.

La science humaine vient aussi de Dieu, mais par l'intermédiaire tout humain de la lumière naturelle de notre raison. L'homme y a donc une part beaucoup plus considérable qu'à l'adhésion de foi. Non seulement, en effet, c'est l'homme qui adhère aux données naturelles de la raison ; c'est encore lui qui se les forme et en reconnaît la vérité par les lumières de sa propre intelligence. L'objet de la science, ce ne sont donc plus des vérités cachées en Dieu et qu'on admet à cause de son autorité, ce sont des vérités humaines, si l'on peut ainsi parler, parce qu'elles nous sont manifestées par la lumière de notre raison. Mais leur source première n'est pas moins en Dieu ; car c'est lui qui a mis cette lumière dans l'esprit humain, *animo humano rationis lumen indiderit*, en nous donnant, comme le dit saint Thomas, notre nature d'hommes raisonnables. Étant posée cette commune origine de la révélation et de la foi d'une part, et de la raison d'autre part, il est clair qu'il ne saurait y avoir d'opposition entre les véritables enseignements de la révélation ou de la foi, et les véritables enseignements de la raison. Parfois sans doute on se trompera sur ces enseignements ; et alors ils pourront sembler en opposition les uns avec les autres, ainsi que notre Concile le fait remarquer ; mais lorsqu'on mettra réellement des dogmes révélés et crus par la foi en parallèle avec des enseignements conformes aux lumières de la raison, il ne pourra y avoir entre eux aucune opposition véritable. Sans cela, en effet, Dieu se contredirait lui-même ; ou plutôt, suivant l'énergique expression de notre texte, il se renierait lui-même : *Deus autem negare seipsum non possit*. Dieu est en effet la vérité même ; il ne saurait donc y avoir de mensonge dans ses œuvres. Or il y aurait mensonge dans ses œuvres, si les lumières de la foi ou les lumières de la raison nous induisaient en erreur.

802. Mais, nous l'avons vu plus haut (798), il est des philosophes rationalistes qui prétendent que la vérité n'a rien d'absolu ;

qu'au moins dans le monde humain elle est relative, qu'elle varie par conséquent avec les lieux, les temps et les circonstances. Or s'il en était ainsi, une vérité pourrait être en opposition avec une autre vérité ; une vérité enseignée par la raison pourrait par conséquent être en contradiction avec une vérité révélée. Mais notre Concile a été au-devant de cette difficulté dans le second argument qu'il nous propose. Il y affirme, en effet, que jamais une chose vraie ne peut contredire une autre chose vraie, *nec verum vero unquam contradicere*. C'est qu'il y a une grande différence entre ce qui semble vrai et ce qui l'est en réalité.

Il pourrait y avoir contradiction entre deux propositions qui semblent vraies, parce que leur vérité peut n'être qu'apparente ; mais il ne saurait y avoir contradiction entre deux propositions réellement vraies ; car la vérité de nos jugements consiste dans leur conformité avec ce qui est ; or une même chose ne peut à la fois être et ne pas être. Donc ce qui est vrai ne peut en même temps être non vrai. Deux affirmations vraies ne sauraient par conséquent se contredire. Ce principe dont les philosophes ont fait la base de la logique, a reçu une confirmation dogmatique de la déclaration de notre Concile.

Il suffit d'appliquer ce principe à la question qui nous occupe, pour reconnaître qu'il ne saurait y avoir de contradiction véritable entre les données de la foi et les données fournies par la lumière de la raison ; car des deux côtés se trouve la vérité.

D'un côté, en effet, tout acte de foi proprement dite porte, par le fait même, sur des enseignements révélés de Dieu, et nécessairement vrais. D'un autre côté, les données fournies par les lumières de la raison sont celles dont ces lumières établissent la conformité avec la réalité des choses, c'est-à-dire la verité.

Ces principes permettent de conclure que toute opposition qu'on s'imaginera apercevoir entre la foi et la raison ne sera pas réelle, mais seulement apparente et illusoire.

Ce semblant d'opposition se produira, lorsqu'on saisira mal la manière dont les données révélées s'accordent avec les données de la raison ; mais le plus souvent il naîtra, comme le remarque notre Concile, de ce qu'on altèrera ou bien les données de la foi, ou bien les données de la raison. *Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur*. Nous reviendrons dans un prochain article sur ces sources d'erreurs.

Notre constitution termine cette démonstration de l'impossibilité de tout désaccord entre la foi et la raison, en renouvelant la définition que nous avons vu porter par le cinquième Concile de La-

tran contre Pomponace et ses partisans. Elle déclare fausse toute assertion contraire à une vérité de la foi. *Omnem igitur assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam falsam esse definimus.*

Il fallait des aberrations aussi subversives que celles des semi-rationalistes du seizième et du dix-neuvième siècles, pour obliger l'Eglise à promulguer un principe aussi fondamental et aussi indiscutable. Ce principe avait en effet été toujours suivi, et on n'avait jamais manqué de ranger parmi les hérésies, les doctrines contraires aux vérités de foi catholique.

ART. 129. — *Droits de l'Eglise dans les questions scientifiques* (1).

803. Le Concile du Vatican appelle ici *science* et *enseignements humains (disciplinas humanas)* toutes les connaissances systématisées, auxquelles nous parvenons par les lumières naturelles de la raison. C'est aussi en ce sens que nous prenons ces mots. Nous entendons donc par *questions scientifiques*, les questions philosophiques, les questions historiques, les questions astronomiques, les questions d'histoire naturelle, en un mot toutes les questions qui rentrent dans le savoir naturel de l'homme.

Or les mêmes philosophes contemporains que nous combattions, en établissant dans notre dernier article, l'impossibilité d'un désaccord entre la foi et la raison, ont prétendu aussi que l'Eglise n'a aucun droit dans le domaine scientifique.

On comprend que ce soit le sentiment des rationalistes, puisqu'ils rejettent absolument la révélation et n'accordent aucune autorité doctrinale à l'Eglise.

Mais ce sentiment a été aussi adopté par les semi-rationalistes, en particulier par ceux de l'école de Gunther. Aussi le prêtre Frohschammer osa soutenir que si les philosophes sont soumis à l'autorité de l'Eglise, il n'en est pas de même de la philosophie. Il trouva même le moyen de soustraire pratiquement les philosophes à cette autorité, en prétendant que l'Eglise n'a jamais le droit de corriger les erreurs de la philosophie. Ces deux erreurs de Frohschammer ont été signalées et condamnées par Pie IX dans sa lettre apostolique à l'Archevêque de Munich du 11 décembre 1862 (2). Elles ont

(1) Omnem igitur assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus. Porro Ecclesia, quæ una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam, et inanem fallaciam. *Col.* II, 8 (Constitution *Dei Filius*, c. 4).
Si quis dixerit disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinæ revelatæ adversentur, tanquam veræ retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint; anathema sit (*ibid.*, can. 2).

(2) Appendice IX. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1528, Cf. Epist. ad eumdem *Tuas libenter* 21 dec. 1863; Appendice VIII et Denzinger, n. 1535.

été reproduites par le *Syllabus*, dans les termes où elles étaient formulées dans cette lettre. Ce sont les propositions 10 et 11 de ce fameux document. Les voici : « *Prop.* 10. Comme autre chose est le philosophe et autre chose la philosophie, le philosophe a le droit et le devoir de se soumettre à une autorité dont il s'est démontré à lui-même la légitimité ; mais la philosophie ne peut, ni ne doit se soumettre à aucune autorité. *Prop.* 11. L'Eglise non seulement ne doit, dans aucun cas, sévir contre la philosophie, mais elle doit tolérer les erreurs de la philosophie et lui laisser le soin de se corriger elle-même (1) ».

804. Le Concile du Vatican a condamné cette double erreur, en définissant au second canon de notre quatrième chapitre, que l'Eglise peut proscrire les assertions des sciences humaines qui sont contraires à la doctrine révélée. C'est donc désormais une vérité de foi catholique. Le chapitre ajoute que c'est non seulement un droit, mais encore un devoir pour l'Eglise, que ce droit et ce devoir lui viennent de Dieu même, *jus et officium divinitus habet*, enfin qu'ils sont liés à la charge apostolique d'enseigner et de garder le dépôt de la foi, qu'elle a reçue de Jésus-Christ.

Ce droit de proscrire la science ennemie de la foi n'est donc pas purement législatif ; il est doctrinal. Il ne s'exerce pas seulement par des défenses disciplinaires d'enseigner tel ou tel système, de lire ou d'écouter ceux qui l'enseignent ; il s'exerce encore par un enseignement proprement dit, dans lequel l'Eglise déclare ce qui est faux en ces matières ; enfin lorsque cet enseignement remplit les conditions voulues, il est infaillible. Il est clair, d'ailleurs, que l'Eglise jugera les affirmations scientifiques, d'après les principes de la révélation ; elle ne s'en occupera, par conséquent, que pour les questions scientifiques qui toucheront à la religion. C'est en effet la doctrine chrétienne qui est l'objet de son magistère infaillible.

Ce pouvoir donné par Dieu à l'Eglise est, dans des mesures diverses, aux mains de tous ceux qui ont reçu de Jésus-Christ la charge apostolique d'enseigner, puisqu'il fait partie de cette charge. Par conséquent soit le Souverain Pontife, soit le corps épiscopal uni au pape, tant en Concile œcuménique que dans le magistère ordinaire et universel, possèdent ce pouvoir dans sa totalité (2).

(1) *Prop.* 10. Quum aliud sit philosophus, illud philosophia, ille jus et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit ; at philosophia neque potest, neque debet ulli sese submittere auctoritati. *Prop.* 11. Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiæ tolerare errores, eique relinquere ut ipsa se corrigat. Denzinger, *ibid.*, n. 1557 et 1558.

(2) Dans la lettre du 21 décembre 1863 à l'archevêque de Munich où Pie IX traite la même question, il dit : Etiamsi ageretur de illa subjectione, quæ

805. Le Concile déclare clairement que l'Eglise possède le droit de proscrire toute opinion scientifique contraire aux données de la révélation. Mais affirme-t-il aussi qu'elle possède ce droit vis-à-vis des opinions contraires aux conclusions théologiques? Est-il de foi, en d'autres termes, que l'Eglise a le droit de condamner la fausse science, non seulement quand celle-ci est hérétique, mais encore lorsque, sans être hérétique, elle est simplement erronée ou téméraire? Non cela n'est pas de foi. Pour que ce droit de l'Eglise fut un point de foi catholique, il faudrait en effet qu'il eut été nettement affirmé dans un des canons du quatrième chapitre. Or il n'en est rien. Sans doute ce chapitre était primitivement suivi d'un canon qui définissait que l'Eglise possède ce droit; mais nous avons vu (1) que ce canon fût retranché au cours de la discussion. Pour le canon voté par les Pères, que nous reproduisions en tête de cet article, il parle simplement des opinions qui sont opposées à la doctrine révélée, *etsi doctrinæ revelatæ adversentur*; il ne vise donc directement que les opinions hérétiques. Le *schema* de ce canon préparé par la Commission prosynodale, définissait, il est vrai, le droit qui appartient à l'Eglise de condamner la science opposée à la foi, alors même que cette science n'est pas hérétique, car le *schema* portait que l'Eglise a ce droit vis-à-vis de la fausse science qui s'expose à aller contre la foi et contre la doctrine catholique, *contra fidem et doctrinam catholicam* (2); une note (3) jointe au *schema* avertissait même que la science qui va contre la foi est la science hérétique, mais que celle qui va contre la *doctrine catholique*, peut n'être point hérétique, puisque cette science n'est pas toujours formellement opposée à la foi. Il faut donc reconnaître que ce *schema* affirmait expressément le droit de l'Eglise de proscrire des opinions simplement erronées. Mais lorsque la Députation de la Foi (739) partagea ce canon en deux (dont l'un relatif aux opinions non hérétiques a été supprimé), elle ne maintint dans notre canon actuel, que ce qui regarde les opinions hérétiques, *etsi doctrinæ revelatæ adversentur*. Le droit de l'Eglise de proscrire la fausse science, n'a donc été défini par notre Constitution, que pour le cas où cette science est hérétique.

Mais s'il n'est pas de foi catholique en vertu du canon, que l'Eglise

fidei divinæ actu est præstanda, limitanda tamen non esset ad ea, quæ expressis œcumenicorum conciliorum et Romanorum Pontificum hujusque Apostolicæ sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quæ ordinario totius Ecclesiæ per orbem dispersæ magisterio tanquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur. Appendice VIII, Denzinger *Enchiridion*, n. 1536.

(1) N. 739 et 740.

(2) Document VI, c. 10, tome I, p. 578.

(3) Note 23, *ibid.*, p. 604.

peut proscrire les opinions non hérétiques, ce droit n'est-il pas l'objet des déclarations du chapitre ? Non encore, car ces déclarations visent, elles aussi, la science contraire à la foi proprement dite. On y fonde en effet le droit revendiqué pour l'Eglise, sur la charge qu'elle a reçue de garder le dépôt de la *foi, mandatum accepit fidei depositum custodiendi*. On conclut plus loin de ce même droit, que les fidèles ont le devoir de rejeter les opinions contraires à la doctrine de la *foi, opiniones quæ fidei doctrinæ contrariæ esse cognoscuntur*. Le chapitre nous met donc comme le canon, en présence de la science hérétique ou contraire aux données de la révélation. On ne peut cependant en disconvenir, les principes invoqués dans le chapitre, tendent à établir les droits de l'Eglise vis-à-vis des opinions, qui sont erronées ou téméraires, sans être hérétiques. D'ailleurs si ces opinions ne sont pas formellement, elles sont virtuellement contraires à la révélation. Elles sont donc atteintes d'une certaine manière par les formules du chapitre. C'est ce que Mgr Pie, rapporteur de la Députation de la Foi, fit observer au Concile, pour le déterminer à supprimer le canon proposé dans le *schema* en vue de définir le droit que possède l'Eglise de proscrire la fausse science, alors même que celle-ci ne serait pas hérétique. « La doctrine qui répond à ce canon, dit-il (740), n'a pas été suffisamment exposée dans le chapitre ; elle y a été simplement insinuée, ainsi que plusieurs Pères l'ont fait remarquer ».

806. Cette doctrine simplement insinuée devait être l'objet d'une définition (740), que le Concile se réservait d'introduire dans une constitution sur l'Eglise ; mais il n'eut pas le temps de promulguer cette constitution. Cependant nous verrons (1) qu'il fit connaître très clairement son sentiment dans la recommandation qui fut ajoutée à notre constitution *Dei Filius*.

Cette recommandation rappelait aussi le devoir d'accepter les enseignements du Saint-Siège à ce sujet. Or, en condamnant Frohschammer et les semi-rationalistes, dans sa lettre du 11 décembre 1862, adressée à l'archevêque de Munich, Pie IX avait déclaré que l'Eglise possède le droit de proscrire, non pas seulement les erreurs qui sont contraires à la foi, mais encore celles qui peuvent mettre en péril le salut des âmes, *si ita fidei integritas et animarum salus postulaverint* (2). En écrivant peu après, le 21 décembre 1863, au même archevêque, le pontife avait été plus explicite encore. Parlant des devoirs des savants catholiques, il leur rappelait qu'ils doivent se soumettre soit aux décisions doctrinales des congrégations romaines, soit aux points de doctrine admis par le consentement commun

(1) Art. 143.
(2) Appendice IX. Denzinger, n. 1528.

et constant des catholiques comme des vérités théologiques et des conclusions si certaines que les opinions contraires, encore qu'elles ne soient pas hérétiques, méritent néanmoins une censure théologique (1).

807. Le droit que l'Église s'attribue de proscrire la fausse science, lorsque celle-ci est en opposition avec la foi, est fondé sur la charge que l'Église a reçue, en la personne des apôtres, d'enseigner la doctrine de Jésus-Christ. Cette charge impliquait. en effet, comme le dit notre Concile, le commandement de garder le dépôt de la foi, *una cum apostolico munere docendi*, *mandatum accepit fidei depositum custodiendi* ; car pour que la doctrine du Maître fut enseignée sans addition, ni corruption, il fallait qu'elle se transmît intégralement de génération en génération, de siècle en siècle, au sein de l'Eglise et sur les lèvres de ses pasteurs. Or cette transmission intégrale et cet enseignement fidèle exigeaient que l'Église arrêtât les envahissements et dévoilât les sophismes de la fausse science, chaque fois que cette dernière mettrait en péril la foi des fidèles. C'est donc un droit qui appartient à l'Eglise, en même temps qu'un devoir qui s'impose à elle. *Jus et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi*, *ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam.*

En empruntant ces dernières paroles à l'Épître de saint Paul aux Colossiens (2), notre Concile confirme sa démonstration. Dans ce passage l'apôtre met, en effet, les chrétiens en garde contre les séductions d'une philosophie trompeuse, qui est toute mondaine et qui n'est pas conforme à la doctrine de Jésus-Christ (3). Cette philosophie mensongère était donc un danger pour leur foi. Ceux qui étaient chargés de leur enseigner l'évangile devaient par conséquent leur signaler la fausseté de ses affirmations anti-chrétiennes : c'est ce que faisait saint Paul, qui avait reçu cette charge de Jésus-Christ: c'est aussi la conduite que doit tenir la sainte Église, puisqu'elle a la même mission. On peut même dire que, pour continuer le ministère des Apôtres, elle a plus besoin qu'eux, de préserver la doctrine chrétienne des infiltrations de la fausse science.

(1) Opus esse ut se subjiciant tum decisionibus quæ ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinæ capitibus, quæ communi et constanti Catholicorum consensu retinentur ut theologicæ veritates et conclusiones ita certæ ut opiniones eisdem doctrinæ capitibus adversæ, quanquam hæreticæ dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram. Document VIII, Denzinger, n. 1528.

(2) Ce texte de saint Paul n'était point cité dans les *schemata* proposés au Concile. Il fut ajouté à la demande d'un père. Amendement 17; Document XXI et XXII.

(3) Hoc autem dico ut nemo vos decipiat in sublimitate sermonum... Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam, secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi et non secundum Christum. *Col.* II, 48.

808. Je ne parle point des lumières extraordinaires et du pouvoir des miracles, qui mettaient les enseignements des premiers prédicateurs de la foi, au-dessus de toute discussion, et qui ne sont plus accordés à leurs successeurs ; j'ai en vue les changements que le temps devait nécessairement amener dans les rapports de la foi et des sciences.

Au temps des Apôtres, la philosophie était pour le christianisme une étrangère : elle se présentait aux yeux de tous, comme la science de l'homme et du monde, et non comme la science de Jésus-Christ, *secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum,* dit saint Paul. Mais la philosophie a été bientôt cultivée par des chrétiens, les uns orthodoxes et les autres hérétiques. Ces chrétiens ont naturellement cherché à concilier les données de la philosophie avec les enseignements du Christ. Dès lors il a été absolument nécessaire que l'Église se prononçât sur les affirmations de la fausse science, pour empêcher les fidèles de les mêler à la doctrine de l'Évangile. C'est ce qu'elle a fait dans ses luttes contre le Gnosticisme et contre la plupart des hérésies.

Mais, alors même que la science n'aurait point essayé de s'unir à la doctrine chrétienne, du moment que plusieurs des données de la raison étudiées par la science humaine, se retrouvaient dans l'Évangile ou avaient des points de contact avec la doctrine chrétienne, cela suffisait pour que l'Église fût dans la nécessité de fermer sans cesse l'entrée de son exposition doctrinale, aux données que la fausse science mettrait en circulation. Le dépôt de la foi gardé par l'Église n'est pas en effet un dépôt mort et immobile, comme les pages inspirées, consignées dans les saintes Écritures ; c'est un dépôt qui vit et se développe dans l'enseignement des pasteurs et dans la foi des fidèles ; c'est un dépôt qui, sans jamais se corrompre, s'accommode néanmoins aux manières de penser et de parler des diverses générations et des diverses sociétés qui forment successivement l'Église. C'est là une observation, sur laquelle nous aurons bientôt à revenir. Mais, il n'est pas besoin de l'approfondir, pour comprendre que les préjugés scientifiques ou autres, qui ont des rapports avec les doctrines chrétiennes, tendent sans cesse à s'introduire dans l'exposition que l'Église fait continuellement de ces doctrines, par la bouche de ses nombreux représentants, qui ne sauraient échapper complètement aux idées qui règnent autour d'eux. Il est donc absolument nécessaire que, par une action incessante, l'Église surveille les assertions de la fausse science, qu'elle les signale à ses enfants et qu'elle les proscrive, lorsqu'elles sont contraires à la doctrine de Jésus-Christ. Grâce à son infaillibilité, elle élimine ainsi de son organisme les principes délétères qui l'empoisonneraient à la longue ; elle conserve sa foi incorruptible. Mais c'est là une mis-

sion qu'elle ne saurait remplir, si elle restait muette et désarmée en face des erreurs de la raison. En la chargeant d'enseigner et de conserver les vérités évangéliques dans ce monde mobile, son divin fondateur lui a donc incontestablement donné le droit et le devoir de proscrire la fausse science, *jus et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi*.

809. Ce droit elle se l'est, du reste, toujours attribué, car elle l'a toujours exercé. C'est là encore une preuve qu'elle le possède; car elle est infaillible dans la détermination de ses droits, aussi bien qu'en tout autre point de la doctrine chrétienne. Il est vrai qu'elle n'a pas toujours proclamé ce droit en termes formels, comme dans les encycliques de Pie IX et dans la Constitution *Dei Filius*. Mais elle l'a toujours affirmé dans la mesure où cela était nécessaire, c'est-à-dire dans la mesure où il était contesté. Elle s'est contentée d'exercer ce droit contre les premiers hérétiques; car parmi les données de la révélation enseignées par l'Eglise, ils ne faisaient aucune différence entre les vérités étudiées par la philosophie et les mystères inaccessibles à la raison. Lorsqu'au XVIe siècle Pomponace imagina sa distinction entre ce qui est vrai philosophiquement et ce qui est vrai aux yeux de la foi, le cinquième Concile de Latran comprit qu'il ne suffisait pas de condamner ses erreurs philosophiques; il renversa donc son étrange distinction, en définissant la fausseté absolue de toute assertion contraire à la foi. Tout en soutenant qu'une doctrine fausse philosophiquement peut être vraie théologiquement, Pomponace n'avait pas combattu le droit qui appartient à l'Eglise dans les questions philosophiques et scientifiques qui touchent à la révélation. Aussi le Concile de Latran exerça-t-il ce droit sans le revendiquer expressément. Mais lorsque les semi-rationalistes du XIXe siècle prétendirent que la philosophie et les sciences sont complètement indépendantes de l'Eglise dans toutes leurs assertions, alors même que ces assertions sont contraires à la foi, Pie IX et le Concile du Vatican durent les condamner, et affirmer en termes formels le droit dont l'Eglise avait constamment usé.

810. Les motifs pour lesquels les semi-rationalistes contestent ce droit à l'Eglise, sont d'ailleurs sans valeur. Ils se fondent en effet uniquement sur l'autonomie des sciences humaines. Frohschammer (1) dit qu'on ôterait aux sciences leur caractère scientifique, si on les mettait dans la dépendance de l'Eglise, en les contraignant à recevoir d'elle, sans examen, ni discussion, leurs principes et leurs conclusions. Son objection aurait quelque fondement, si nous partagions les sentiments des fidéistes et des traditionalistes, si nous

(1) *Liberté de la science*, p. 82 et *Introduction à la philosophie*, p. 307, 314, cités dans les *Acta Concilii Vaticani*, Document VI, note 22, tome I, p. 603.

prétendions que c'est des données de la foi ou des enseignements de l'Eglise, que les sciences naturelles doivent recevoir leurs principes et leur certitude. Mais telle n'est pas la doctrine de notre Concile. Il déclare, au contraire, comme nous le verrons bientôt, que ces sciences doivent, chacune dans leur sphère, s'appuyer sur leurs propres principes et se servir de leur propre méthode (1), *hujusmodi disciplinæ in suo quoque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo.* La difficulté soulevée par Frohschammer est donc sans objet.

Il n'est pas mieux inspiré, lorsqu'il avance que, si les philosophes doivent être soumis à l'Eglise, en raison de leur baptême, il n'en est pas de même de la philosophie. Ce qui dans la philosophie est soumis à l'autorité de l'Eglise, d'après le Concile du Vatican et les déclarations de Pie IX, ce sont en effet les questions philosophiques qui ont été révélées ou qui touchent à la révélation. Or Jésus-Christ a sans aucun doute soumis ces questions à son Eglise; car il l'a chargée d'enseigner toutes les vérités qui sont révélées ou touchent à la révélation : il n'a fait aucune exception en faveur des vérités communes à la révélation et aux sciences humaines.

D'ailleurs ce droit de l'Eglise n'apporte aucun détriment à la véritable science; l'exercice de ce droit ne saurait même jamais lui être défavorable; car les doctrines révélées sur lesquelles ce droit s'exerce, sont toujours vraies et l'Eglise les interprète infailliblement. En effet, comme notre Concile l'a défini à la suite du cinquième concile de Latran, tout ce qui est contraire à une doctrine révélée est faux par le fait même, *omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus.* Par conséquent aucune donnée réellement scientifique ne saurait être contraire à ces doctrines révélées, puisqu'il n'y a de scientifique que ce qui est vrai. Ce ne sera donc jamais sur la véritable science, que tomberont les prescriptions de l'Eglise, mais seulement sur la fausse science, *falsi nominis scientiam*, qui est ennemie de la véritable. En exerçant le droit que nous revendiquons pour elle, l'Eglise ne nuira donc pas plus au progrès de la science, qu'à sa légitime liberté. Nous verrons d'ailleurs bientôt (2) que l'Eglise a toujours favorisé le progrès des sciences.

(1) Un père du Concile voulait même qu'on ajoutât dans le paragraphe trois, que l'Eglise reconnait volontiers que parmi les sciences, il en est, qui n'ont rien de commun avec le dépôt de la foi, et qui par conséquent peuvent se traiter avec une complète indépendance vis-à-vis de la révélation surnaturelle. *Amendement* 17, Docum. XXI. Mais sans contester cette assertion, les pères du Concile ne jugèrent pas à propos de l'exprimer, ainsi que nous le verrons en étudiant le paragraphe suivant de notre chapitre.

(2) Art. 132 et suiv.

ART. 130. — *Devoirs à observer dans les questions scientifiques qui appartiennent à la foi* (1).

811. Nous n'avons plus à établir les principes qui ont été étudiés dans nos deux derniers articles. Contentons-nous de les rappeler. Un premier, c'est que toute contradiction entre la foi et la science est impossible ; un second c'est que toute assertion contraire aux données de la révélation est fausse et que l'Eglise a le droit de la proscrire, alors même que cette assertion se présenterait sous le couvert de la science. Mais il découle de ces deux principes des conséquences pratiques que nous allons mettre en lumière, en suivant, comme toujours les indications du Concile du Vatican.

S'il n'existe jamais de véritables oppositions entre la foi et la science, on croit néanmoins quelquefois en apercevoir une. Nous dirons d'abord quelques mots de la conduite que doivent tenir ceux qui éprouvent cette illusion. Nous chercherons ensuite à qui peut revenir la responsabilité des erreurs auxquelles le public est exposé par ces apparentes contradictions. Nous indiquerons en troisième lieu les devoirs de l'Apologétique en ce genre de questions. Enfin nous rappellerons, avec le Concile, les obligations que les données révélées et les décisions de l'Eglise imposent aux tenants d'une science qui serait contraire à la foi.

812. Quelle conduite doivent tenir ceux qui croient reconnaître une contradiction entre la foi et la science ? Leur premier devoir est de penser que cette contradiction n'est qu'apparente. Autrement ils se mettraient en opposition avec les enseignements formels du cinquième Concile de Latran et du Concile du Vatican. S'il ne s'agit point d'une vérité de nécessité de moyen ou de précepte, comme sont l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme, s'il s'agit en d'autres termes d'un point secondaire de doctrine, comme par exemple du temps employé par Dieu à la création ou du déluge, beaucoup pourront s'en tenir à ce simple acte de foi, sans chercher d'où vient l'apparente contradiction qu'ils croient voir. Cependant il sera souvent utile aux fidèles de résoudre cette difficulté, qui met

(1) Inanis autem hujus contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur..... Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones quæ fidei doctrinæ contrariæ cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatæ fuerint, non solum prohibentur tanquam legitimas scientiæ conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem præ se ferant, habere tenentur omnino (Constit. *Dei Filius*, c. IV).

Si quis dixerit disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinæ revelatæ adversentur, tanquam veræ retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint ; anathema sit (*Ibid.*, can. 2).

leur foi en péril. Cela deviendra même facilement obligatoire pour ceux qui ont la charge d'enseigner les autres ; car ils doivent être en mesure de donner un enseignement convenable. Enfin c'est une faute d'avancer à la légère et sans examen sérieux, surtout dans une chaire ou dans des écrits publics, qu'on croit voir une opposition entre les données de la foi et celles de la science ; car affirmer que la foi semble contraire à telle hypothèse scientifique, ou que telle donnée de la science semble contraire à la foi, c'est pratiquement mettre tous les chrétiens en demeure, ou de rejeter leur foi, ou d'abandonner une hypothèse libre et peut-être même une donnée scientifique vraie. Or c'est une faute d'imposer à tort une pareille obligation : c'est une faute contre la justice et la charité vis-à-vis du grand nombre des fidèles faibles ou même déjà incrédules, qui seront ainsi exposés à de graves tentations ou confirmés dans leur incrédulité ; c'est une faute également vis-à-vis des fidèles croyants, qu'on oblige d'abandonner des sentiments que Dieu et l'Église leur laissent la liberté de garder ; c'est enfin une faute d'ordre social, soit contre l'Église et la religion chrétienne, qu'on fait passer devant l'opinion publique pour hostiles à la science, soit contre l'esprit humain dont on entrave le progrès légitime.

813. Passons maintenant aux renseignements que le Concile du Vatican nous a donnés sur les causes qui font trop souvent croire à une véritable opposition entre la foi et la science.

Le premier *schema* de notre constitution semblait ramener toutes ces causes (1) à deux chefs : une altération des données de la foi, ou une altération des données de la science. Mais divers amendements demandèrent la modification de cette formule. Ils signalaient d'autres causes qui portaient à admettre cette opinion imaginaire ; savoir la prétention de comprendre les dogmes par les forces de la raison humaine (2), ou bien les faux raisonnements qu'on fait sur ces matières (3). Mgr Pie, rapporteur de la Députation de la Foi, dit que ces causes qu'on voulait ajouter rentraient d'une certaine manière dans celles que le *schema* formulait. Il ajouta que le Concile ne pouvait d'ailleurs énumérer en détail toutes les sources du mal. Pour couper court à toute difficulté, il proposa donc de déclarer simplement que ce mal vient *surtout* des deux causes exprimées. Le Concile adopta cet avis et vota notre rédaction actuelle : *inde potissimum oritur*. Si les deux causes marquées ne sont pas les seules, ce sont donc les principales.

(1) Il portait : Inanis hujus pugnantiæ species non potest nisi inde nasci, quod vel dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur. Document XVI.

(2) Amendement 12. Documents XXI et XXII.

(3) Amendement 14, *Ibid*.

La première consiste dans l'altération des données de la révélation. Elle est le fait, soit de ceux qui comprennent mal ces données, *intellecta*, soit de ceux que les exposent mal, *exposita*. D'autre part, comme la règle infaillible de la foi est l'Eglise, comprendre ou exposer mal les dogmes de la foi, ce n'est point les comprendre, c'est ne point les exposer suivant la pensée de l'Eglise, *quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiæ intellecta et exposita non fuerint*. Où se trouve, dira-t-on peut-être, la pensée de l'Eglise qui doit servir de règle pour l'intelligence et l'exposition des dogmes de la foi ? Cette pensée se manifeste par ses définitions solennelles, mais elle se manifeste aussi par l'enseignement commun des pasteurs ; car notre Concile suppose un peu plus loin (815) qu'une opinion peut s'imposer comme contraire à la foi, sans avoir été repoussée par l'Eglise.

Dans ces conflits apparents entre la science et la foi, à qui reviendra la responsabilité des fausses notions et des fausses expositions des dogmes chrétiens ? Il pourra arriver qu'elles ne seront pas coupables, parce qu'il y aura bonne foi et ignorance invincibles. D'autres fois, elles devront être imputées, soit à l'ignorance et aux exagérations de ceux qui exposent la doctrine chrétienne et à qui on est en droit de se fier, soit à l'ignorance et à la mauvaise foi des incrédules ou des ennemis de la religion, qui ne prennent pas la peine de l'étudier ou qui l'altèrent pour la déprécier. Évidemment le public sera excusable, s'il est trompé par les représentants de la religion ; mais il sera facilement coupable, s'il donne une confiance aveugle aux ennemis de la foi.

La seconde cause qui fait croire à de prétendues oppositions de la foi et de la science, c'est l'altération des données de la science. Cette altération viendra d'ordinaire de ce qu'on regardera des opinions fausses, comme des affirmations certaines de la science, *vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur* (1). Cette exagération sera le fait, ou bien d'adversaires de la religion qui cherchent partout des armes contre elle, ou bien de demi-savants et d'ignorants mal instruits qui prennent aisément les hypothèses, les suppositions et les déductions hasardées, pour des conclusions certaines de la science, ou bien quelquefois, mais beaucoup plus rarement, de véritables savants séduits par de faux systèmes.

814. Notre Concile a tracé les devoirs qui s'imposent à ces tenants d'une fausse science, et nous y reviendrons tout à l'heure. Mais il

(1) On proposa dans deux amendements de mieux faire ressortir qu'il s'agissait de fausses opinions, *falsa commenta*, prises pour des vérités de raison *pro veritatibus rationalibus*. Amendements 13 et 15. Document XXI. Mais Mgr Pie dit que le terme *opinionum commenta* ne pouvait s'appliquer qu'aux opinions fausses, et que le mot *effata*, d'après Cicéron lui-même, signifie *axiome et principe*. Document XXII.

se dégage aussi de ce qui précède, des règles pour l'apologétique, qu'il convient d'indiquer sommairement.

S'il ne veut point faire naître chez ses contemporains ou parmi les générations futures, la tentation de croire qu'il y a contradiction entre la foi et la science, l'apologiste doit éviter avec grand soin deux exagérations contraires, en présentant, soit les données de la foi, soit les données de la science.

Il doit présenter les dogmes de la foi sans les augmenter et sans les amoindrir, donner comme certain et obligatoire ce qui est certain et obligatoire, mais ne point imposer les opinions libres et douteuses. S'il ajoute aux obligations tracées par la foi, s'il proclame *certain* ce que l'Eglise a laissé *libre*, il courra grand risque d'imputer à l'Eglise et de mettre sous le couvert de la révélation, des affirmations fausses ou du moins très contestables. Il forgera ainsi des armes qui peut-être se retourneront bientôt contre la religion qu'il s'imagine défendre. S'il amoindrit, au contraire, les enseignements de la foi, il ne défendra plus la doctrine de l'Eglise ; il la livrera à ses ennemis, il fortifiera la fausse science dans les positions où elle s'est établie et jettera le discrédit sur ceux qui soutiennent les véritables enseignements de l'Eglise.

L'apologiste doit aussi exposer les données que lui fournissent les sciences, sans exagérer la valeur ou l'importance de ces données, alors même qu'elles lui paraissent favorables aux enseignements de la foi.

En prétendant trouver, par exemple, la confirmation indiscutable de certains récits bibliques ou de certaines thèses théologiques, dans des hypothèses éphémères, qui seront bientôt abandonnées, il ferait croire que la saine doctrine n'a pas d'autres bases que ces appuis fragiles, il préparerait pour un avenir prochain, le discrédit de l'apologétique et de la religion, comme l'architecte prépare la ruine d'un édifice, lorsqu'il l'étaye sur des matériaux sans solidité.

L'apologiste manquerait encore davantage à la prudence et au respect dû aux vérités révélées, si non content de chercher dans une fausse science des preuves de ces vérités, il essayait en outre d'interpréter les données de l'Ecriture Sainte et de la tradition, d'après cette fausse science ; car cette conduite ne compromettrait pas seulement les principes de la religion, elle les altérerait.

L'apologiste doit aussi veiller à ne point amoindrir la science, alors même qu'on *la lui* oppose. Il lui appartient de démasquer la fausse science et les faux savants ; mais il aurait tort de mépriser les véritables découvertes de l'esprit humain, ou de rendre la véritable science responsable des conclusions prématurées et parfois insensées qu'on lui prête. Il se ferait ainsi l'auxiliaire de ceux qui représentent la religion comme une ennemie de la science ; il

ne suivrait pas les instructions du Concile du Vatican, qui a proclamé qu'il est impossible qu'il y ait un véritable désaccord entre la foi et la raison.

815. Notre Concile a tracé lui-même les principaux devoirs de ceux qui étudient les questions scientifiques qui touchent à la révélation. Ces devoirs se peuvent ramener à deux : un devoir négatif, ne point soutenir des opinions contraires à la foi ; un devoir positif, regarder ces opinions comme fausses. Le devoir négatif a été formulé au chapitre quatrième de notre constitution et au deuxième canon du même chapitre. Le canon déclare, qu'il doit être rempli, vis-à-vis de toutes les assertions contraires à la doctrine révélée, *etsi doctrinæ revelatæ adversentur*. Le chapitre indique par une règle pratique quelles sont ces assertions. Ce sont, dit-il, les fausses opinions, *opinionum commenta*, qu'on sait être contraires à la foi divine, *hujusmodi opiniones quæ fidei doctrinæ contrariæ cognoscuntur*. Ce sont des *opinions* et de *fausses opinions* ; car du moment qu'elles sont contraires à la foi, elles ne sauraient être des points acquis de la science, ni des opinions vraies. Cependant elles sont interdites à ceux mêmes qui les croiraient prouvées scientifiquement. du moment qu'il est certain qu'elles sont contraires à la foi. Ce sont des opinions qui sont *connues pour contraires à la foi*, *fidei doctrinæ contrariæ cognoscuntur*. Si quelqu'un ignore leur hétérodoxie, il peut être dans la bonne foi et les soutenir sans commettre de faute. Mais ce n'est point à ce point de vue de la conscience subjective des individus, que se place notre Concile dans tout ce chapitre. Il affirme, en effet, les principes objectifs qui doivent servir de règles communes, sans s'occuper des particuliers qui auraient la conscience mal formée. Par les opinions qui sont connues contraires à la foi, notre constitution entend donc celles qui sont regardées communément comme telles par les pasteurs de l'Eglise, par les théologiens et par les hommes instruits sur la religion. Si les théologiens sont en désaccord au sujet de l'hétérodoxie d'une opinion, cette opinion ne rentre donc point parmi celles que signale le Concile. Néanmoins pour que l'opposition d'une opinion à la doctrine révélée soit ainsi communément admise, il n'est pas nécessaire que cette opinion ait été l'objet d'une condamnation de l'Eglise. C'est ce que notre Concile exprime en disant que les propositions condamnées devront être évitées avec le plus grand soin encore, *maxime si ab Ecclesia reprobatæ fuerint*.

816. Outre le devoir négatif d'éviter ces opinions, notre constitution déclare qu'il y a une obligation positive de les tenir pour des erreurs qui se couvrent des apparences trompeuses de la vérité, *pro erroribus qui fallacem veritatis speciem præ se ferant, habere tenentur omnino*. Il ne suffit donc pas qu'on s'abstienne ex-

térieurement de les défendre ou qu'on s'en tienne vis-à-vis d'elles à un silence respectueux ; *il faut encore qu'on les rejette intérieurement.* Du moment, en effet, qu'on les sait en contradiction avec la doctrine *révélée, on ne saurait garder la foi sans les estimer fausses.*

Mais est-on tenu de les combattre extérieurement ? Notre constitution se tait sur ce point pour ce qui regarde les sciences en particulier (1) ; mais sans aucun doute on devrait le faire, si en gardant le silence, on laissait penser qu'on admet ces opinions hétérodoxes. Le cinquième Concile de Latran était plus formel à cet égard. Il enjoignait à tous ceux qui enseignaient publiquement les philosophes, de signaler toutes leurs assertions hétérodoxes et de leur opposer les enseignements de l'Eglise catholique. Cette injonction pouvait être regardée comme une loi ecclésiastique, mais elle reposait évidemment sur un principe de morale évangélique (2).

Le Concile du Vatican lui-même aurait imposé des obligations plus étendues, s'il avait voté le *schema* de notre canon deuxième. Ce *schema* transformait en définition de foi catholique, la condamnation de la quatorzième proposition du Syllabus ainsi formulée : « On doit exposer la philosophie sans tenir aucun compte de la révélation surnaturelle (3) » ; car il anathématisait quiconque soutiendrait que les sciences humaines doivent être exposées sans tenir absolument aucun compte de la révélation surnaturelle (4). Mais cette rédaction parut trop vague et plusieurs amendements (5) demandèrent qu'on déterminât de quelles sciences on voulait parler. C'est pourquoi (6) on adopta la formule actuelle qui anathématise le même principe, mais seulement dans ce qu'il a de plus odieux, c'est-à-dire dans la prétention qu'il ferait naître de soutenir comme vraies, les assertions qui sont opposées à la doctrine révélée.

(1) Dans l'avertissement final de la constitution *Dei Filius*, le devoir de combattre les erreurs, est rappelé d'une façon générale. Voir art. 143.

(2) Insuper omnibus et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium et alibi publice legentibus, districte præcipiendo mandamus, ut cum philosophorum principia aut conclusiones, in quibus a recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, seu explanaverint, quale hoc est de animæ mortalitate aut unitate, et mundi æternitate, ac alia hujusmodi, teneantur eisdem veritatem religionis Christianæ omne conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio hujusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere. Tous les Pères votèrent cette prescription, à l'exception de Thomas, général de l'ordre des Dominicains. Harduin, *Acta Conciliorum*, t. IX, col. 1720.

(3) Philosophia tractanda est, nulla supernaturalis revelationis habita ratione. Denzinger, n. 1561.

(4) Si quis dixerit disciplinas humanas *tractandas* esse, nulla prorsus revelationis supernaturalis habita ratione,... anathema sit. Document XVI.

(5) Amendements 36-42. Document XXI.

(6) Rapport de Mgr Pie, *ibid.* Document XXII.

Nous avons vu dans notre dernier article, pourquoi les Pères du Concile du Vatican n'avaient point parlé ici des droits de l'Eglise vis-à-vis des opinions contraires à sa doctrine, qui ne seraient point formellement opposées à la foi. Ils se sont abstenus pour les mêmes motifs de rappeler l'obligation où sont les catholiques de rejeter aussi ces opinions.

PARAGRAPHE IV. — **Services mutuels que se rendent la foi et la raison.**

Traduction. Non seulement la foi et la raison ne sauraient jamais être en désaccord l'une avec l'autre ; mais elles se prêtent encore un aide mutuel ; car la droite raison démontre les fondements de la foi, et éclairée de sa lumière, elle cultive la science des choses divines ; tandis que la foi délivre et préserve la raison des erreurs et l'instruit de connaissances multiples. Bien loin donc de mettre obstacle à la culture des arts et des sciences humaines, l'Eglise la favorise et la fait progresser de plusieurs manières. Car elle n'ignore, ni ne méprise les avantages qui en résultent pour la vie d'ici-bas ; bien plus elle reconnaît que, venant de Dieu, le maître des sciences, ces sciences et ces arts conduisent de même à Dieu, avec l'aide de sa grâce, si on les cultive comme il convient. L'Eglise ne défend pas assurément que chacune de ces sciences se serve, dans sa sphère, de ses propres principes et de sa propre méthode ; mais en reconnaissant cette légitime liberté, elle veille attentivement à ce qu'elles n'adoptent point d'erreurs, qui les mettent en opposition avec la doctrine divine, et à ce qu'elles n'envahissent ni ne troublent ce qui est du domaine de la foi, après être sorties des limites de leur propre empire.

ART. 135. — *Sentiments de l'Eglise sur les droits des sciences humaines.* — 833. Erreurs à ce sujet. — 834. Comment l'Eglise nous met en garde contre ces erreurs. — 835. Autonomie et droits que l'Eglise reconnait aux sciences humaines. — 836. Limites de ces droits. Les sciences ne doivent point se mettre en opposition avec la foi. — 837. Elles ne doivent point envahir le domaine de la foi.

817. Le troisième paragraphe de notre chapitre enseignait qu'il ne saurait exister d'opposition véritable entre la foi et la raison. Le quatrième paragraphe va plus loin. Il déclare que non seulement elles ne s'opposent point l'une à l'autre, mais qu'elles s'entr'aident au contraire mutuellement. Ce paragraphe ne se trouvait pas dans le *schema* prosynodal, ni dans celui qui avait été d'abord élaboré par Mgr Martin. Il fut ajouté, à la demande d'un père de la Députation de la Foi (1), et développé encore, à la suite de la discussion en congrégation générale. Les pères du Concile tenaient en effet à reconnaitre les services que la raison rend à la foi et à proclamer les droits légitimes de la raison.

Nous suivrons pas à pas leurs déclarations et nous étudierons quels sont les services rendus à la foi par la raison, quels sont ceux qui sont rendus à la raison par la foi, comment l'Eglise a fait progresser les arts et les sciences, enfin quels sentiments elle professe soit à l'égard de leur utilité et de leur dignité, soit au sujet de leurs droits.

ART. 131. — *Services rendus à la foi par la raison* (2).

818. Rappelons d'abord les erreurs contemporaines qui ont motivé les déclarations de notre paragraphe. Nous étudierons ensuite, dans ces déclarations, quels sont les services que la raison rend à la foi, soit avant l'acte de foi, en le préparant, *cum recta ratio fidei fundamenta demonstret*, soit après l'acte de foi, *ejusque lumine illustrata*, en cultivant les sciences sacrées, *rerum divinarum scientiam excolat*.

Deux erreurs contemporaines ont porté les Pères du Concile du Vatican à proclamer la valeur et les droits de la raison. L'une de ces erreurs est répandue parmi les ennemis les plus acharnés de la révélation et de l'Eglise, l'autre a été soutenue par des défenseurs aveuglés de la foi.

L'erreur répandue parmi les incrédules et les hérétiques consiste à imputer à la religion chrétienne et à l'Eglise catholique, la préten-

(1) Document XXVII, 8e session tenue le 8 mars.

(2) Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat (Constit. *Dei Filius*, cap. IV).

tion de se substituer à la raison et de se passer complètement de ses lumières. Les rationalistes imputent ce mépris de la raison, à tous ceux qui croient aux vérités révélées, et soumettent ainsi leur raison à la foi. Les protestants imputent ce mépris de la raison, aux catholiques qui soumettent leur raison personnelle aux enseignements infaillibles de l'Eglise sur les vérités de la foi. C'est pour montrer la fausseté de cette calomnie et lui ôter tout prétexte, que les Pères du Vatican ont tenu à reconnaître, au nom de l'Eglise, les services rendus à la foi par la raison, et même, comme nous le verrons à l'article 135, les droits que cette dernière possède dans le domaine des sciences purement rationnelles.

L'erreur à laquelle se laissèrent aller certains défenseurs de la religion, était précisément celle que les incrédules et les protestants de nos jours imputent à l'Eglise. Les fidéistes, dont le représentant le mieux caractérisé sous ce rapport fut l'abbé Bautain, substituaient la foi à la raison : ils prétendaient que la raison a besoin des données de la foi pour mener les hommes à la connaissance certaine des vérités de la religion naturelle et du fait de la révélation. C'est l'Eglise que les traditionalistes, dont le chef fut Lamennais, essayèrent de mettre à la place de la raison : l'enseignement de cette divine société, qui en vertu de sa catholicité, est répandue par toute la terre, était, à leurs yeux, l'expression du sentiment commun de l'humanité et le seul fondement certain sur lequel la raison puisse s'appuyer.

Ces paradoxes avec lesquels on cherchait à *identifier l'apologétique* chrétienne, contribuèrent à tromper les ennemis de la religion sur la véritable doctrine de l'Eglise catholique, au sujet de la valeur de la raison. Cependant le fidéisme et le traditionalisme étaient en opposition avec l'enseignement constant des papes et des Conciles. Si ces systèmes avaient quelque parenté avec d'autres doctrines, c'était précisément avec celles de l'incrédulité et du protestantisme qu'ils étaient destinés à combattre. Ils accordaient, en effet, aux incrédules, et spécialement aux matérialistes, que la raison ne fournit aucune preuve certaine du fait de la révélation et des vérités de la religion naturelle. Ils accordaient aussi aux luthériens et aux calvinistes, que dans l'état où le péché originel l'a réduite, la nature humaine est corrompue en son fond et que des secours surnaturels lui sont absolument nécessaires pour les actes naturels. Seulement, au lieu de suivre les incrédules dans toutes leurs négations, ils demandaient un refuge à la foi contre le matérialisme et le scepticisme ; au lieu d'expliquer la foi, avec les anciens réformés, par une inspiration privée accordée à chaque individu, pour le mettre en possession de la révélation et des promesses de Jésus-Christ, ils l'expliquaient par une confiance tout à fait aveugle dans la révélation publique, donnée en commun à tous les hommes et gardée par l'enseignement de l'Eglise.

Quoi qu'il en soit, ce sont surtout les faux principes du fidéisme et du traditionalisme que le Concile se proposait de contredire et de réfuter, en proclamant les services que la foi reçoit de la raison.

819. Le premier de ces services consiste dans la démonstration des fondements de la foi, *cum recta ratio fidei fundamenta demonstret*. La raison en fait une démonstration proprement dite, *demonstret*. Elle ne s'en tient donc pas, comme le voulaient les fidéistes, à un acte de confiance en la révélation, ni à un assentiment fondé sur les données de la foi ; elle se livre à des raisonnements, qui partent de principes reconnus vrais, pour aboutir à une conclusion qui s'en déduit manifestement. Ces raisonnements ne se composent pas de preuves simplement probables, qui laissent subsister des doutes ; ils sont au contraire décisifs et péremptoires et mènent par conséquent à des conclusions certaines.

Cette démonstration est faite par la raison seule, *recta ratio*. Quand tout à l'heure il sera question de l'étude des sciences sacrées, le Concile attribuera cette étude à la raison éclairée par la foi, *ejus lumine illustrata* ; mais, quand il s'agit d'établir les fondements de la foi, il regarde les lumières de la droite raison comme suffisantes. Les termes dont il se sert contredisent donc de toute façon les faux principes du fidéisme.

Mais ne sont-ils pas trop favorables aux enseignements du rationalisme ? Un des pères de la vénérable assemblée le crut. Il demanda (1) donc qu'au verbe « *démontrer*, *demonstret* », qui suppose que la raison part de principes dont elle établit la vérité par ses propres lumières, on substituât le verbe « *prouver*, *probet* », qui ne le suppose pas. Mais son amendement fut rejeté par le Concile. Mgr Pie le combattit au nom de la Députation de la Foi, par ce motif que « si on ne démontre pas la vérité intrinsèque de la foi, on peut sans aucun doute en démontrer, dans un certain sens, les fondements, et que prises en ce sens les expressions : *démonstration évangélique*, *démonstration de la foi*, ont été d'un usage on ne peut plus habituel, dans la tradition ecclésiastique » (2). Ainsi les fondements de la foi que la raison démontre, ce ne sont pas les articles de la foi ; car autrement notre Concile aurait donné gain de cause au rationalisme et contredit le premier paragraphe de notre chapitre, suivant lequel les mystères révélés sont au-dessus de la portée de la raison. Ces fondements de la foi sont les données fournies par la raison elle-même ; car l'acte de foi en suppose la connaissance. Ces données connues et admises par la raison avant l'acte de foi, sont de deux sortes : ce sont d'une part les vérités de la religion

(1) Amendement 22. Documents XXI et XXII.
(2) *Ibid.*

naturelle, en particulier celles qui se rapportent à l'existence et aux attributs de Dieu ; c'est d'autre part le fait de la révélation. Or notre constitution avait déjà affirmé que la raison peut démontrer ces deux sortes de vérités.

Elle avait enseigné, au chapitre II, contre les fidéistes, que les lumières naturelles de la raison nous font connaître Dieu avec certitude.

Elle avait enseigné, au chapitre III, contre les rationalistes, que nous trouvons dans les miracles, les prophéties et les autres notes présentées par l'Eglise, des preuves du fait de la révélation qui sont très certaines et qui sont connues par la raison, puisqu'elles sont à la portée de l'intelligence de tous les hommes.

En déclarant au chapitre IV, que la droite raison démontre les fondements de la foi, notre constitution ne fait donc guère que rappeler des enseignements précédents. Cependant, comme en les réitérant le Concile vise spécialement le fidéisme, il nous offre sous un jour nouveau ce principe. que le fait de la révélation est démontré avec certitude par la raison.

820. Dans ce chapitre IV, sa déclaration tend en effet à établir, non plus seulement que l'existence de la révélation se démontre avec certitude, mais encore que cette démonstration est l'œuvre de la raison (1).

Sur ce point, comme sur la plupart des autres, le Concile du Vatican ne faisait d'ailleurs que sanctionner les enseignements du Saint-Siège.

Grégoire XVI avait condamné clairement le traditionalisme en 1834, avec l'ensemble du système philosophique de Lamennais. Peu après, il encouragea l'évêque de Strasbourg à combattre le fidéisme de l'abbé Bautain. Or des six propositions que l'évêque demandait à ce dernier, de signer, la première concernait les vérités de la religion naturelle, mais les cinq dernières regardaient le fait de la révélation. Voici ces cinq dernières propositions, telles que l'abbé Bautain les souscrivit en 1840 (2) :

2. « La divinité de la révélation mosaïque se prouve avec certitude par la tradition orale et écrite de la Synagogue et du Christianisme. — 3. La preuve tirée des miracles de Jésus-Christ, sensible et frappante pour les témoins oculaires, n'a point perdu sa force avec son éclat vis-à-vis des générations subséquentes. Nous

(1) Dieu ne nous en aide pas moins à adhérer au fait de la révélation par le secours de sa grâce. Nous avons indiqué à l'article 104, sur le *Caractère surnaturel de la foi*, comment le fait de la révélation est connu et admis par la raison avec le secours de la grâce.

(2) De Regny, *l'abbé Bautain*, p. 288, reproduit par Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, p. 444. Elles diffèrent légèrement de celles dont Denzinger a donné la traduction dans son *Enchiridion*, n. 1488-1493.

trouvons cette preuve en toute certitude dans l'authenticité du Nouveau Testament, dans la tradition orale et écrite de tous les chrétiens : et c'est par cette double tradition que nous devons la démontrer à l'incrédule qui la rejette ou à ceux qui, sans l'admettre encore, la désirent. — 4. On n'a pas le droit d'attendre d'un incrédule *qu'il admette la résurrection de notre divin Sauveur, avant* de lui en avoir administré des preuves certaines, et ces preuves sont déduites par le raisonnement. — 5. Sur ces questions diverses la raison précède la foi et doit nous y conduire. — 6. Quelque faible et obscure que soit devenue la raison par le péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux juifs par Moïse et aux chrétiens par notre admirable Homme-Dieu ».

Le 26 avril 1844, l'abbé Bautain signait un autre formulaire doctrinal (112) *conforme au précédent*, et *qui lui avait été* proposé, non plus par son évêque, mais par la S. Congrégation des évêques et réguliers. Il y promettait de ne jamais enseigner « que la raison ne puisse acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rendent la révélation divine évidemment croyable, tels que sont spécialement les miracles et les prophéties, et particulièrement la résurrection de Jésus-Christ (1) ».

Le 11 juin 1855, par un décret que Pie IX approuva le 14 juin suivant, *la Congrégation de l'index* fit à son tour souscrire par M. Bonnetty, également suspect de fidéisme, la proposition suivante, analogue à la cinquième proposition signée par l'abbé Bautain en 1840 : « L'usage de la raison précède la foi et y conduit l'homme avec le secours de la révélation et de la grâce (2) ».

Pie IX lui-même avait proclamé, dans son encyclique du 9 novembre 1846, que la raison aide la foi et qu'elle en démontre la vérité en établissant le fait de la révélation (3). En sanctionnant ces enseignements des évêques catholiques et des congrégations romaines, le Concile du Vatican s'est visiblement inspiré de l'encyclique de Pie IX : car il en reproduit à peu près tous les termes.

(1) De Regny, *ibid.* p. 337, et Didiot, *ibid.*, p. 445. Cfr. n. 112.
(2) Denzinger, *ibid.*, n. 1507.
(3) Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabilis æternæque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant, ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat ; fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat... Humana quidem ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinæ revelationis factum diligenter inquirat oportet, ut certo sibi constet, Deum esse locutum, ac eidem quemadmodum sapientissime docet Apostolus, *rationabile obsequium* exhibeat (Rom. XIII, I). Denzinger, n. 1496 et 1498.

821. La raison vient aussi en aide à la foi, par l'étude des vérités révélées. Cette étude ne s'appuye plus sur des principes connus à la lumière de la raison, mais sur des vérités révélées, admises à cause de la révélation. C'est pourquoi, suivant l'heureuse expression de notre constitution, la raison ne peut l'entreprendre, que si elle est éclairée par la lumière de la foi, *ejusque lumine illustrata*. Mais après que ces vérités révélées lui ont été manifestées, elle fait à leur égard, le travail dont la constitution *Dei Filius* nous a décrit le mécanisme, en parlant des mystères (1). C'est ainsi que les données révélées de Dieu, sans cesser d'être l'objet de la foi, deviennent l'objet d'une science qui reste surnaturelle, divine et immuable dans ses principes et sa matière, *rerum divinarum scientiam*, mais qui est en même temps rationnelle et progressive dans sa méthode, puisqu'elle est cultivée par la raison, *excolat*. Certains fidéistes, qui, probablement sans le savoir, renouvelaient encore en ce point le vieux protestantisme du seizième siècle, avaient vu un abus et une porte ouverte au rationalisme, dans l'application que les théologiens, et en particulier les princes de la scolastique, avaient faite de cette méthode scientifique aux dogmes de la foi. Aussi dans le décret du 11 juin 1855 déjà cité, la congrégation de l'Index imposa-t-elle à l'un d'entre eux, M. Bonnetty, de signer la proposition suivante : « La méthode employée par saint Thomas, saint Bonaventure et d'autres scolastiques après eux, ne mène pas au rationalisme ; elle n'est pas non plus la cause qui a fait tomber la philosophie des écoles contemporaines dans le naturalisme et le panthéisme. C'est pourquoi on n'a pas le droit de faire un crime à ces docteurs et à ces maîtres, de s'être servi de cette méthode, surtout avec l'approbation au moins tacite de l'Eglise (2). » La déclaration du Concile du Vatican au sujet du rôle de la raison dans l'étude scientifique des données de la révélation confirme cette proposition de l'Index ; en même temps qu'elle est conforme à la pratique traditionnelle, rappelée dans cette proposition.

Dans le passage qui nous occupe, le Concile ne dit rien des avantages que l'étude des vérités révélées apporte à la raison ; il parle uniquement de ceux que la foi en retire. Ces avantages ne concernent pas l'acte de foi pris en lui-même : car l'adhésion de la foi n'est pas moins ferme, ni moins méritoire chez un fidèle sans grande

(1) Voir articles 123-127.

(2) Prop. 4. Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, præsertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint (Prop. contradict. propositionibus passim ex D. Bonnetty desumptis). Denzinger, n. 1508.

instruction, que chez un savant théologien. Ces heureux résultats regardent donc l'objet de la foi. Indiquons les deux principaux. D'une part, l'étude scientifique des vérités révélées met plus complètement ces vérités à la portée de notre faible entendement, ainsi que nous l'avons montré, en parlant de la très fructueuse intelligence que nous pouvons acquérir des mystères (1). D'autre part, cette étude prépare les définitions de l'Eglise, qui éclaircissent, précisent et distinguent les données de la foi, ainsi que nous l'exposerons dans les articles que nous consacrerons prochainement au développement du dogme catholique.

Art. 132. — *Services rendus à la raison par la foi.*

822. Les formules par lesquelles commence notre paragraphe IV (2), ont été fournies aux pères du Vatican, par la lettre encyclique de Pie IX du 9 novembre 1846 ; mais cette encyclique avait envisagé les services rendus par la foi à la raison sous un jour plus restreint que ne le fait la constitution. L'encyclique dit, en effet, que la foi délivre la raison de toutes les erreurs, et qu'elle l'éclaire, la confirme et la perfectionne merveilleusement par la connaissance des choses divines, « fides rationem ab *omnibus* erroribus liberet, eamque *divinarum rerum* cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat. » Elle considère donc surtout les secours que la foi apporte à la raison, dans les matières communes aux deux, c'est-à-dire principalement par rapport aux vérités qui appartiennent à la religion naturelle. C'est pour cela qu'elle déclare que la foi aide la raison en l'éclairant, en la confirmant, en la perfectionnant dans la connaissance des *choses divines*, et qu'elle la délivre de *toutes* ses erreurs. Il n'y a, en effet, que dans les matières enseignées formellement par la foi, que les croyants se trouvent délivrés de toutes leurs erreurs, *omnibus erroribus*, ou même, si l'on veut ainsi traduire, de toutes sortes d'erreurs ; car, dans les autres questions, ils peuvent se tromper de mille façons, sans que la révélation les en avertisse. Ces matières contenues dans la révélation sont, du reste, bien désignées ensuite par l'expression de *choses divines*, *rerum divinarum*, dont Pie IX se sert ; car cette expression s'applique parfaitement à des doctrines révélées et relatives à la religion.

(1) Articles 124-126.

(2) Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, ejusque lumine illustrata, rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat. Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturæ obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. (Constitution *Dei Filius*, cap. 4).

Tout en s'inspirant visiblement de l'encyclique de Pie IX, le Concile du Vatican en a retranché les termes qui supposaient qu'il n'était question que de la religion naturelle. La constitution *Dei Filius* ne dit pas que la foi délivre la raison de *toutes, omnibus*, ses erreurs ; elle laisse ce mot « *toutes, omnibus* », pour déclarer seulement que la raison est délivrée et préservée par la foi, de certaines erreurs, *erroribus liberet ac tueatur*. Elle ne restreint pas la connaissance qui vient éclairer la raison du croyant, aux choses divines, *rerum divinarum* ; à la place de cette restriction, elle met une expression générale : elle affirme que la foi enrichit la raison de connaissances multiples, *multiplici cognitione*. Si Pie IX avait avant tout en vue les questions religieuses, les pères du Concile nous placent au contraire en présence de toutes les questions dont les sciences humaines s'occupent. Leur pensée se manifeste du reste pleinement dans la conclusion suivante, qui n'a pas été empruntée à l'encyclique de 1846 et qui, d'après les procès-verbaux de la Députation de la Foi (817), a été la raison de tout le paragraphe: « Bien loin donc de mettre obstacle à la culture des arts (pratiques) et des sciences (théoriques) humaines, l'Eglise la favorise et la fait progresser de plusieurs manières, *multis modis*. »

Ainsi les déclarations faites ici par la constitution *Dei Filius* ont une portée beaucoup plus étendue que celles de Pie IX ; elles ont aussi par conséquent une portée plus étendue que celles que nous avons lues au chapitre II, relativement à la nécessité de la révélation dans l'ordre religieux (1). Ce quatrième paragraphe du chapitre IV affirme en effet l'heureuse action de la foi et de l'Eglise sur le développement des sciences même profanes. Nous disons de la foi et de l'Eglise : car notre Concile parle successivement des deux. Expliquons rapidement ses enseignements.

823. Il déclare que la foi apporte à la raison deux sortes de secours : des secours négatifs, en la délivrant et la préservant de bien des erreurs, *rationem ab erroribus liberet et tueatur*, et des secours positifs, en l'enrichissant de connaissances multiples, *eamque multiplici cognitione instruat*.

Il serait trop long d'énumérer en détail toutes les erreurs de l'esprit humain dont la foi nous préserve. Contentons-nous d'indiquer les principales.

La science profane se développe dans un triple domaine ; le monde matériel, le monde humain et le monde métaphysique. La science du monde matériel embrasse toutes nos connaissances physiques, mathématiques, chimiques ou biologiques des minéraux, des végétaux et des animaux sans raison. La science du monde

(1) Art. 65.

humain est formée de nos connaissances psychologiques, morales, sociales, économiques, politiques ou historiques des hommes raisonnables, considérés en eux-mêmes, dans les sociétés qu'ils composent, dans les rapports des individus ou des sociétés, et dans la suite de leurs actes et de leurs institutions. La science du monde métaphysique porte sur les principes philosophiques ou logiques qui dominent toutes les connaissances dont nous venons de parler.

Or la foi tranche trois questions capitales pour ces trois branches de connaissances. Ces trois questions sont celles de la création, celle de la spiritualité et de la liberté de l'homme, enfin celle de l'existence et des attributs de Dieu.

C'est faute d'avoir connu le dogme de la création, que tant de peuples superstitieux ont vu et s'obstinent encore à voir des manifestations arbitraires et mystérieuses de la divinité, dans tous les phénomènes de la nature. Presque partout la foi a délivré les hommes des aberrations de la magie et de l'astrologie, en même temps qu'elle les arrachait aux fausses religions.

Le dogme de la liberté de l'homme tranche plus de questions encore dans le monde humain, que le dogme de la création n'en résout dans le monde de la nature ; car il a une importance capitale dans toutes les matières morales ou sociales. Il est inscrit au fond de toutes les consciences ; et néanmoins, le croirait-on ! il a été méconnu ou altéré dans la plupart des systèmes religieux ou philosophiques qui n'ont pas été inspirés par l'évangile. Aussi qu'est-il arrivé ? La science de la nature a pu vaincre les obstacles que lui opposait la superstition des peuples sauvages ou barbares, elle est parvenue à se développer sans erreur et à produire dans des milieux païens, des civilisations florissantes au point de vue matériel ; mais les sciences morales et sociales n'ont pu prendre leur développement normal en dehors du christianisme. La civilisation chrétienne qui respecte les droits et la liberté de tous les hommes est une civilisation unique dans l'histoire.

Autant la connaissance des premiers principes est facile, autant leur science est difficile. C'est pourquoi la métaphysique peut être regardée à bon droit comme la reine des sciences profanes. Cette reine est souvent méprisée ; mais ceux qui la méprisent n'en subissent pas moins son empire ; car, à toutes les époques, les théories philosophiques ont mené le monde. Ce sont les idées de Kant et de Hégel qui, au commencement de ce siècle, ont introduit le rationalisme dans la théologie du protestantisme, et l'évolutionisme dans les sciences naturelles. Ce sont les doctrines positivistes, matérialistes et athées qui disputent aujourd'hui la France au Catholicisme.

Il faut ajouter que les théories métaphysiques sont toutes dominées par la conception qu'on s'y fait de la divinité. Cette conception

est la clef de voûte de la philosophie. Si la notion de Dieu est fausse en quelques points, la métaphysique tombe dans les plus grossières erreurs ou hésite entre les réponses les plus opposées.

Si la notion de Dieu est superficielle, la métaphysique est superficielle ou pour mieux dire elle disparaît ; car la métaphysique est une science qui a pour objet non pas la superficie, mais le fond des choses.

Si la notion de Dieu est juste et profonde, la métaphysique est vraie et puissante.

En nous donnant la vraie notion de Dieu, la foi nous préserve donc des erreurs en métaphysique. Mais il ne suffit pas d'une connaissance élémentaire, il faut une véritable science des vérités révélées pour produire une saine métaphysique. Nous disions tout à l'heure que la science de l'homme ne s'est développée qu'au sein du christianisme. Nous pouvons ajouter maintenant que la science métaphysique, ne s'est développée suivant la droite raison, que parmi les théologiens.

824. Ce rapide aperçu nous donne le droit de conclure, avec la constitution *Dei Filius*, que la foi délivre et préserve la raison de bien des erreurs. Il est d'ailleurs facile de comprendre qu'en la préservant de ces erreurs, elle l'enrichit de nombreuses connaissances, *eamque multiplici cognitione instruat*.

La foi n'a point pour objet les sciences profanes, mais les doctrines religieuses. Les articles de foi dont bénéficient les sciences profanes, sont donc des vérités mixtes qui touchent à la religion et à la science. Nous en avons trouvé des exemples dans les trois dogmes de la création, de la liberté de l'homme, de la perfection infinie de Dieu. Mais, à côté de ces vérités mixtes, dont la foi enrichit directement la raison, il en est un bien plus grand nombre, dont elle l'enrichit indirectement. La foi aide ainsi la raison, en confirmant les principes dont la science a besoin pour ses déductions, comme il arrive surtout dans les questions morales, sociales et métaphysiques. Elle le fait encore, en empêchant la raison de tomber dans l'erreur, et en l'engageant de cette manière dans le chemin de la vérité. Il est en effet des questions sur lesquelles la raison hésite entre un très petit nombre de solutions. Elle est comme un voyageur, qui se trouve en présence de deux ou trois routes. Qu'un bon guide lui indique la vraie voie, il s'y engagera, il y marchera de lui-même sans s'arrêter. Ainsi en est-il pour la raison. Qu'on la délivre des craintes et des croyances superstitieuses ; et poussée par le désir de savoir, elle acquerra par elle-même la science de la nature ; qu'on lui fasse sentir la fausseté du fatalisme, du panthéisme et du matérialisme ; et de son propre mouvement elle parcourra d'un pas sûr

le vaste champ de la psychologie, de la morale, de la sociologie et de la métaphysique.

Ainsi par le seul fait que la foi préserve notre esprit d'erreurs capitales, elle nous met en état de multiplier nous-mêmes nos connaissances ; elle nous enrichit des découvertes de notre propre raison.

Art. 133. — *Comment l'Eglise a fait progresser les arts et les sciences* (1).

825. Notre Concile répond qu'elle le fait de plusieurs manières, *multis modis*. Elle favorise en effet la culture des sciences et elle y contribue par ses propres efforts.

D'abord elle favorise la culture des arts et des sciences.

L'Eglise fait régner la foi dans le monde. Elle pénètre les institutions, les mœurs et l'opinion publique, des principes salutaires de la révélation. Elle est pour la science, à ce titre encore, une auxiliaire puissante et parfois indispensable. La science considérée dans l'ensemble de ses conquêtes, ne saurait être, en effet, une œuvre individuelle. Elle est le fruit d'efforts combinés et longtemps soutenus ; c'est un trésor dont chaque individu trouve le meilleur fond dans la société qui l'a élevé et instruit. Cette société elle-même est composée d'une génération d'hommes, qui a reçu cet héritage des générations qui l'ont précédée, et le transmettra aux générations à venir. Si belle que soit la part du travail individuel et du génie personnel, dans le défrichement de ce vaste champ des sciences, cette part est donc bien petite, si on la compare à ce capital commun, acquis péniblement pendant de longs siècles, et qui fournit à chaque ouvrier ses plus puissants instruments de travail. Or, en faisant régner dans la société ces principes chrétiens, qui, comme nous le disions tout à l'heure, préservent la raison d'erreurs si funestes, l'Eglise assainit, si je puis ainsi parler, ce capital de doctrines acquises, auquel puisent chaque jour tous ceux qui cultivent la science. Il s'en suit que les ennemis mêmes de la foi éprouvent, grâce à l'Eglise, la bienfaisante influence de la révélation. Si les théories enfantées depuis trois siècles par le matérialisme et le panthéisme, ont gardé quelque mesure dans leurs déplorables conclusions, c'est surtout parce qu'elles ont été comme endiguées par les conceptions chrétiennes, qui règnent dans notre Europe et sont les plus solides fondements de la civilisation. Les vérités gardées par l'Eglise sont donc un précieux contre-poison qui préserve les incrédules eux-

(1) Tantum abest ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturæ obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat (Constitution *Dei Filius*, c. IV).

mêmes de bien des aberrations et qui prémunit toute la société contre leurs faux systèmes.

L'Eglise assure encore d'une autre façon un milieu favorable à la culture des sciences. C'est en maintenant les principes de justice qui sauvegardent la stabilité des institutions, donnent à tous les citoyens la sécurité et les ressources indispensables pour les longues entreprises, et garantissent aux hommes laborieux la rémunération de leurs efforts. Il faut, en effet, de nombreuses années pour s'assimiler les connaissances de la société où l'on vit et les développer ensuite. Il faut par conséquent, toutes ces conditions sociales, qui naissent du règne de la justice et à l'établissement ou au maintien desquelles l'Eglise contribue si puissamment (1).

Nous pouvons donc conclure que l'Eglise favorise de plusieurs façons la culture des arts et des sciences, *ut hanc multis modis juvet*.

826. Fait-elle davantage ? Prend elle une part active à cette culture ? contribue-t-elle directement par ses propres travaux au progrès des sciences ? La constitution *Dei Filius* le déclare aussi, *atque promoveat*.

Il nous reste à montrer l'exactitude de cette déclarations. Nous prendrons pour guides, les enseignements de l'Encyclique *Libertas* du 20 juin 1888, qui sont un véritable commentaire de ce passage de notre constitution. Nous indiquerons, à la suite de Léon XIII, les motifs pourquoi l'Eglise a fait progresser les arts et les sciences profanes, et les principales manières dont elle a contribué à ce progrès.

« L'Eglise, dit-il, ayant principalement et avant tout en vue de protéger la foi chrétienne, cherche à favoriser et à faire avancer les sciences humaines de tout genre. La beauté de l'enseignement est en effet par elle-même bonne, louable et désirable : en outre toute science qui est née de la saine raison et répond à la vérité des choses, peut beaucoup contribuer à mieux montrer ce que nous croyons par l'autorité de Dieu (2). »

L'Eglise a donc deux motifs de travailler à l'avancement des sciences profanes.

(1) C'était la pensée de Léon XIII, lorsqu'il disait dans son encyclique *Libertas* du 20 juin 1888 : « Divinum Ecclesiæ magisterium tantum abest ut studia discendi atque incrementa scientiarum intercipiat, aut cultioris humanitatis progressionem ullo modo retardet, ut potius plurimum afferat luminis securamque tutelam. *S. D. N. Leonis Papæ XIII Allocutiones, Epistolæ Constitutiones*, Lille, Desclée, 1893, t. III, p. 113.

(2) *Ibid*. Ecclesia... hoc agens præcipue et maxime ut fidem christianam tueatur, humanarum quoque doctrinarum omne genus fovere et in majus provehere studet. Bona enim per se est et laudabilis atque expetenda elegantia doctrinæ ; prætereaque omnis eruditio, quam sana ratio peperit, quæque rerum veritati respondeat non mediocriter ad ea ipsa illustranda valet, quæ Deo auctore credimus.

Un premier, qui n'est pas le principal, c'est qu'elle les considère comme bonnes, louables et désirables, *bona per se, laudabilis atque expetenda*. Nous reviendrons sur ce point (830), à l'article 134.

Le second motif est tiré de l'utilité que l'Eglise retire de la culture des arts et des sciences, pour la défense et le développement de ses enseignements. Elle y trouve d'ailleurs d'autres avantages très précieux ; car les sciences et les arts profanes fournissent à l'Eglise des instruments pour réaliser les œuvres qu'elle poursuit, vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis des hommes.

Vis-à-vis de Dieu, elle a la charge du culte extérieur ; or elle trouve dans tous les arts, dans la poésie, la musique, la peinture, la sculpture, l'architecture, les moyens les plus propres à offrir au Créateur les louanges extérieures qui lui sont dues et à élever nos âmes vers lui. Les ressources de l'industrie lui sont aussi indispensables, pour préparer la matière que les beaux-arts mettront en œuvre ; or les découvertes scientifiques facilitent le travail de l'industrie.

L'Eglise a également la mission de porter l'évangile à tous les peuples. Elle doit les grouper, en une même société chrétienne, autour du successeur de saint Pierre, de la bouche duquel tous reçoivent les enseignements de la foi et les prescriptions de la morale. Elle est donc intéressée aux découvertes de la géographie et aux inventions qui rapprochent les hommes et permettent de franchir rapidement les plus grandes distances.

Mais Léon XIII s'est contenté de rappeler le principal avantage que l'Eglise trouve dans le progrès des sciences profanes, c'est qu'elles lui servent pour la défense et l'enseignement de la doctrine révélée, *hoc agens præcipue et maxime ut fidem christianam tueatur*.

Il est des sciences qui n'ont pas un rapport immédiat avec les enseignements de l'évangile. L'Eglise néanmoins ne reste pas indifférente à leur étude. Elle laisse toute liberté à ces sciences de se développer dans leur propre sphère, ainsi que nous le verrons à l'article 135 ; mais elle ne reste pas étrangère à leurs progrès ; elle désire qu'on les cultive, et elle les fait cultiver, *doctrinarum humanarum omne genus fovere et in majus provehere studet*. C'est qu'elle regarde toutes les sciences, comme ses auxiliaires, persuadée que toute science née de la droite raison et conforme à la vérité, peut concourir à la glorification de la vérité révélée, *omnis eruditio quam sana ratio pepererit, quæque rerum veritati respondeat, non mediocriter ad ea illustranda valet, quæ Deo auctore credimus*. Cette confiance de l'Eglise dans les résultats de la vraie science a toujours été justifiée. Les objections nées parfois de connaissances imparfaites, s'évanouissent chaque jour, à la lumière d'une science plus complète. Il suffit pour s'en convaincre, de relire les difficultés qu'on

nous faisait, il y a un siècle, au nom des sciences. Elles troublaient peut-être des âmes de ce temps ; or beaucoup sembleraient aujourd'hui ridicules.

Si l'Eglise n'est indifférente à aucune branche du savoir humain, à plus forte raison fait-elle cultiver les sciences qui ont des rapports immédiats avec les enseignements révélés. Telles sont en particulier les sciences philosophiques, morales, historiques, philologiques et sociales. L'étude de ces sciences est indispensable pour défendre la doctrine chrétienne et l'enseigner d'une manière qui réponde aux besoins de toutes les intelligences. Aussi l'Eglise ne se contente-t-elle point de conseiller et d'encourager l'étude de ces branches du savoir humain ; elle l'impose à ceux qui ont la charge de l'aider dans l'exercice de son magistère sacré.

L'Eglise fait donc cultiver, dans des mesures diverses, tous les arts et toutes les sciences profanes ; or en les faisant cultiver, elle contribue directement à leur progrès ; car le progrès est le fruit du travail et les sciences sont le fruit de l'étude.

827. Les résultats ont-ils répondu aux désirs de l'Eglise ? A-t-elle contribué, par ses efforts, au développement des arts et des sciences profanes ? Cela n'est point contestable. Il faudrait rappeler toute l'histoire du christianisme, pour en donner la preuve par le détail. Nous résumerons cette preuve en quelques traits, qui nous sont encore indiqués par Léon XIII, dans son encyclique *Libertas*. Après avoir exposé, comme nous l'avons vu, les motifs que l'Eglise a de faire cultiver tous les genres de connaissances, il poursuit : « En fait on doit à l'Eglise ces bienfaits assurément considérables, qu'elle a glorieusement conservé les monuments de la sagesse antique ; qu'elle a ouvert en divers lieux des résidences à la science ; qu'elle a toujours excité la marche des intelligences, en entretenant avec le plus grand zèle les arts qui donnent le plus de relief à la civilisation moderne » (1).

Voilà donc trois grands services rendus par l'Eglise à la science et aux arts.

Le premier est la conservation des monuments de la sagesse antique, *quod præclare monumenta sapientiæ veteris conservarit*. Ce sont des moines, on le sait, qui, après les invasions des barbares, prirent soin de transcrire et de garder dans leurs bibliothèques, les ouvrages de l'antiquité grecque et latine. C'est donc à l'Eglise que nous devons de posséder ces chefs-d'œuvre qui ont exercé une si heureuse influence sur le développement de notre civilisation.

(1) Revera Ecclesiæ hæc beneficia debentur sane magna, quod præclare monumenta sapientiæ veteris conservarit : quod scientiarum domicilia passim aperuerit ; quod ingeniorum cursum semper excitaverit, studiosissime has ipsas artes alendo, quibus maxime urbanitas ætatis nostræ coloratur. *Ibid.*

Le second bienfait est l'établissement d'institutions destinées à l'étude des sciences, *quod scientiarum domicilia passim aperuerit.*

A peu près toutes les écoles qui furent ouvertes depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la Renaissance au seizième siècle, furent établies par l'Eglise ou sous ses auspices. Elles se multiplièrent à l'ombre des monastères et des cathédrales. A partir du douzième siècle, on vit s'élever en divers lieux, ces fameuses universités, fondées et enrichies de privilèges par les papes, qui gardèrent pendant six cents ans le monopole du haut enseignement de toutes les branches du savoir humain. Lorsque l'esprit laïque eut chassé l'Eglise de ces institutions dont elle était la mère, elle chercha à en rétablir de semblables, comme les abeilles infatigables se réfugient dans une nouvelle ruche, pour recommencer leur tâche, quand on les contraint d'abandonner les rayons remplis de leur miel.

828. Le troisième bienfait, c'est que l'Eglise n'a cessé de stimuler la marche de l'esprit humain, en entretenant les arts et les sciences qui font la gloire de la civilisation moderne, *quod ingeniorum cursum semper excitaverit, studiosissime has ipsas artes alendo, quibus maxime urbanitas ætatis nostræ coloratur.*

A peine est-il besoin de le montrer pour les beaux-arts ; car c'est par la religion qu'ont été inspirés une partie de leurs chefs-d'œuvre, en particulier ceux des grandes époques du treizième siècle, de la Renaissance et du siècle de Louis XIV. Il suffit de se souvenir que les papes ont été les plus généreux et les plus intelligents protecteurs des lettres et des arts, et qu'il faut visiter nos cathédrales et nos églises pour connaître toutes les merveilles, dont s'enorgueillissent les capitales et les plus brillantes cités de l'Italie, de la France, de l'Espagne, de l'Allemagne, de l'Angleterre et de tous les pays chrétiens.

Quant aux sciences qui font la gloire du dix-neuvième siècle, ce sont surtout les sciences expérimentales et les sciences historiques. Or l'Eglise peut revendiquer l'honneur d'avoir fait beaucoup pour elles.

Depuis Léon X, les papes ont encouragé les savants et les ont aidés d'une façon princière. Si Galilée a été condamné par une congrégation romaine, cette congrégation n'agissait point par hostilité vis-à-vis de la science : elle croyait sauvegarder la vérité, en frappant une théorie nouvelle, que la plupart des savants de l'époque traitaient d'erreur. Si l'on peut accuser les représentants de l'Eglise d'avoir partagé les préjugés de leur temps, on ne saurait leur reprocher d'avoir voulu entraver le progrès des sciences ; car ils ont toujours eu le désir sincère de le favoriser.

Pour les recherches historiques, et les travaux d'érudition, nos maîtres et nos modèles sont encore les Sirmond, les Labbe, les Bol-

land, les Sainte Marthe, les Mabillon, les Montfaucon, les Martène, les Ruinard, toute cette pléiade de moines, qui, les premiers, ont fouillé les manuscrits des bibliothèques de l'Europe, édité les pères de l'Eglise et les plus précieux documents de l'antiquité, publié les *Acta Sanctorum, la Gallia Christiana, l'histoire littéraire de la France*. Pour tout dire en un mot, ils ont laissé des noms, que nos plus illustres contemporains seraient heureux de porter, et ont entrepris des travaux, que les plus savantes académies se font gloire de continuer.

On le voit, l'Eglise ne s'est point contentée de favoriser les arts et les sciences ; elle a encore puissamment contribué à leur progrès.

Art. 134. — *Sentiment de l'Eglise sur l'utilité et la noblesse des arts et des sciences.*

829. Nous avons vu que l'Eglise a toujours favorisé les sciences profanes et contribué à leur progrès. Il nous reste pourtant à montrer, à la suite du Concile du Vatican, la futilité des prétendus obstacles qu'on l'a accusée d'opposer à leur développement.

On a imputé à l'Eglise d'enseigner le mépris des choses de ce monde, parce qu'elle prêche le renoncement, qu'elle considère cette terre comme un lieu d'exil et de passage, et qu'elle place au delà de la tombe le seul bonheur qui puisse satisfaire le cœur de l'homme.

Cette accusation est comme le corollaire des théories sociales du matérialisme et du sensualisme. Si l'on en croyait ces théories, le désir des biens d'ici-bas serait en effet le seul ressort véritable de l'activité humaine ; tout ce qui tempère ce désir arrêterait par conséquent les progrès de l'humanité. Or il n'est rien qui contribue à modérer ce désir, comme les enseignements de la religion, sur le devoir, sur le renoncement et sur les récompenses éternelles. Aussi le catholicisme est-il combattu, sans trêve ni merci, par tous ceux qui, sous le drapeau du socialisme ou de l'anarchisme, poursuivent une révolution destinée à renouveler la société d'après les théories matérialistes, et à donner dès cette vie pleine satisfaction à toutes les passions du cœur humain.

Sans se déclarer aussi hostiles à l'Eglise, un certain nombre d'incroyants sont persuadés que sa doctrine sacrifie trop la vie présente à la vie future. C'est une des raisons pourquoi ils estiment qu'un homme d'Etat gouvernerait mal, s'il se conduisait d'après les principes de la révélation.

Ils pensent même que la foi chrétienne a pour résultat de diminuer et parfois de supprimer jusque dans le cœur des simples par-

ticuliers, l'estime des biens d'ici-bas, le goût des sciences et des arts. Ils la regardent en conséquence comme une ennemie du progrès. Au XVIII[e] siècle, le baron d'Holbach se fit l'écho de ce préjugé dans son *Système de la nature* (1) ; les encyclopédistes le propagèrent ; les apologistes du temps, comme Bergier (2), durent s'arrêter à le réfuter.

Les belles pages consacrées par Châteaubriand à l'influence de la religion sur les arts et les sciences, dans son *Génie du Christianisme*, et l'activité déployée par l'Eglise, depuis la Révolution française, le firent à peu près oublier. Néanmoins, il a repris quelque crédit en présence des découvertes étonnantes du génie moderne, découvertes que les siècles de foi n'avaient point soupçonnées et qu'un siècle incrédule a réalisées. Il n'est pas rare, en effet, d'entendre imputer la stérilité scientifique du moyen âge, à ce fait que les hommes de ce temps, absorbés par les pensées religieuses, étaient sans estime pour les biens terrestres et pour les sciences qui les procurent.

Aussi le Concile du Vatican a-t-il tenu à affirmer quels sont les sentiments de l'Eglise vis-à-vis des sciences profanes. Quand elle les considère au point de vue des biens de cette vie qu'elles produisent, l'Eglise ne les méprise pas : quand elle les considère dans leur première source et leur fin dernière, elle les estime comme capables de mener à Dieu. Telles sont les deux déclarations du saint Concile.

830. L'Eglise, dit-il d'abord, n'ignore pas, elle ne méprise pas les avantages, qui résultent de la culture des arts et des sciences pour la vie d'ici-bas. *Non enim commoda ab iis ad hominum vitam dimanantia aut ignorat aut despicit.*

La meilleure preuve qu'on en puisse donner, c'est la conduite que l'Eglise a tenue dans tous les siècles. Nous en avons parlé dans notre dernier article ; mais nous négligeons cette preuve en ce moment, pour envisager uniquement les principes que l'Eglise professe au sujet de la vie présente et de la vie future.

La religion chrétienne nous défend de mettre notre fin dernière dans les biens d'ici-bas ; mais elle ne nous défend point d'en user avec modération. Elle prêche le détachement des richesses, des honneurs et des plaisirs ; mais elle ne l'impose que dans la mesure nécessaire pour que Dieu et le devoir ne soient point sacrifiés aux créatures et aux satisfactions coupables. Elle met ainsi un frein aux passions désordonnées qui éloignent tant d'hommes du travail et leur font oublier leurs obligations de chrétiens, d'époux, de pères et de citoyens.

(1) Tome I, c. XIII.
(2) Bergier. *Traité de la Religion*, t. II, p. 268, et t. VIII, p. 172.

Ceux qui aspirent à la perfection sont invités, il est vrai, à un renoncement plus complet ; mais en les appelant à pratiquer les conseils évangéliques, Jésus-Christ ne les dispense point pour cela des prescriptions de la morale naturelle. Ces prescriptions sont au contraire renouvelées et rendues plus sacrées par la religion. Or elles imposent le respect de la vie, de la santé, des facultés et des dons naturels qu'on a reçus de Dieu ; elles nous commandent le dévouement de l'époux pour l'épouse, du père pour ses enfants et de tous les membres de la famille les uns pour les autres ; elles font aussi un devoir du patriotisme et de l'amour de tous ses semblables. La religion ajoute à ces lois naturelles, les commandements et les conseils de la charité chrétienne. Suivant les recommandations de leur divin Maître, ceux qui veulent être parfaits vendront donc leurs biens pour les donner aux pauvres, ils abandonneront leur patrie et leur famille pour se dévouer sans réserve à nourrir, à instruire, à moraliser, à évangéliser les petits et les déshérités de ce monde. Ils renonceront pour eux-mêmes aux joies de la terre ; mais ils travailleront à les procurer à ceux que la Providence a placés dans des conditions plus humbles.

Les préceptes et les conseils de la morale chrétienne ne paralysent donc point notre activité ; ils la stimulent en lui proposant un but plus élevé. Si notre sainte religion montre la vanité de jouissances superflues et éphémères, elle ne cache point l'utilité des choses d'ici-bas. Les récompenses éternelles qu'elle promet sont pour les croyants un puissant motif d'employer ces moyens pour remplir leur devoir envers leur famille, envers leur patrie et envers l'humanité.

On peut voir, dit Bergier (1), si les personnages dont le Saint-Esprit a daigné faire l'éloge aux livres de l'Ecclésiastique et des Machabées ou au onzième chapitre de l'épître aux Hébreux, ont été inutiles au monde. Tous les hommes ne sont pas destinés sans doute à accomplir d'aussi grandes œuvres ; mais tous pourront pratiquer des vertus simples et obscures. La religion promet le ciel à ces vertus simples, comme aux plus éclatantes, parce qu'elles ne sont pas moins nécessaires ; mais elle ne le promet pas à l'inertie ; elle condamne au contraire une vie molle et inutile. L'Eglise est donc loin de méconnaître ou de mépriser les avantages terrestres qui résultent de la culture des arts et des sciences profanes.

831. Après l'avoir déclaré, le Concile du Vatican a tenu à rappeler l'estime particulière que l'Eglise professe pour ces sciences, en raison de leurs rapports avec Dieu. Elles viennent, en effet, de Dieu, *a Deo profectæ sunt*, et elles mènent à lui, *fatetur eas ad Deum conducere*.

(1) *Traité de la Religion*, t. II, p. 270.

Elles viennent de Dieu comme tous les dons naturels qu'il a mis dans les créatures : car si les sciences sont le fruit du travail et l'œuvre de l'intelligence de l'homme, c'est de Dieu que cette intelligence tient toutes ses lumières et toutes ses ressources. Plus les découvertes de l'esprit humain sont merveilleuses, plus par conséquent se manifeste la grandeur de ce don incomparable de Dieu. C'est pourquoi Jéhovah a pris dans l'Ecriture (1) le titre de *Dieu des sciences*, par lequel la constitution *Dei Filius* le désigne ici. Elle avait du reste déjà déclaré que toutes les connaissances humaines prennent leur source en lui (801). Ce qu'elle ajoute, c'est que les sciences, même profanes, conduisent à Dieu. Elles mènent à lui en faisant connaître les lois, l'harmonie et la multitude de ses œuvres dans la création. En effet, comme la constitution *Dei Filius* l'enseigne dans son second chapitre (2), à la suite de saint Paul, la vue des créatures manifeste Dieu ; or combien mieux doit-il être manifesté, par les sciences qui étudient ces créatures sous tous leurs aspects et y découvrent des merveilles ignorées du vulgaire. Aussi raconte-t-on d'un grand nombre de savants et d'hommes de génie, qu'ils ne se lassaient point d'admirer la sagesse et la puissance du Créateur.

Les sciences profanes mènent encore à Dieu en fournissant, comme nous l'avons vu aussi (819), les preuves du fait de la révélation et en nous aidant à mieux saisir les enseignements de la foi.

Seulement pour devenir ainsi les auxiliaires de la religion, il faut que les sciences soient étudiées comme il convient, c'est-à-dire sans préjugés antireligieux et suivant des méthodes conformes aux lois de la logique. Notre Concile en avertit, *si rite pertractentur* ; car il est arrivé trop souvent que la science n'a point mené à Dieu et même qu'elle a détourné de lui. C'est qu'elle a revêtu alors les diverses formes de la science malsaine flétrie par nos Saintes Lettres, de cette science vaine qui enfle l'esprit et le cœur, au lieu de les remplir par la charité (3), de cette fausse sagesse qui détournait les philosophes païens d'honorer le Dieu qu'ils connaissaient, égarait leur esprit et obscurcissait leur cœur (4), ou de cette théologie superbe et jalouse des docteurs juifs qui, les clefs de la science sacrée à la main, restaient à la porte de l'édifice et la tenaient fermée à ceux qui voulaient entrer (5). Telle est aujourd'hui encore la

(1) I *Reg.* I, 3.
(2) Art. 56-61.
(3) I Cor., VIII, 1. Scientia inflat, caritas vero ædificat.
(4) Rom. I, 21. Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt : sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum. Cfr. I. Cor. 1.
(5) Luc. XI, 52. Væ vobis legisperitis, quia tulistis clavem scientiæ : ipsi non introistis, et eos qui introibant, prohibuistis. Cfr. Joan. IX, 41.

science du dédaigneux indifférentisme, du rationalisme obstiné et de l'hérésie fanatique. Elle a été maudite par Jésus-Christ ; car elle éloigne de Dieu, au lieu de conduire à lui.

832. Ceux qui possèdent ou qui croient posséder quelque savoir sont malheureusement exposés à la vanité naturelle du cœur humain, comme les philosophes du paganisme stigmatisés par l'Apôtre saint Paul, *evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum* (1). Ils succombent donc en grand nombre à la tentation de ne point aller à Dieu et de ne point recevoir les enseignements qu'il leur présente par les mains de son Eglise. Aussi pour échapper à ce péril, ont-ils besoin que Dieu les aide de sa grâce, comme notre Concile le fait encore observer, *juvante ejus gratia*.

Lors du vote d'essai de la constitution *Dei Filius*, en congrégation générale, un évêque (2) avait demandé qu'on supprimât ces mots : *avec le secours de la grâce, juvante ejus gratia*. « Il n'est pas besoin de la grâce, disait-il, pour que les sciences conduisent à Dieu ».

Ce ne fut pas l'avis de la Députation de la Foi. « Si l'on prend garde à la pensée complète du paragraphe, répondit Mgr Gasser, son rapporteur, on ne voit aucune raison de modifier notre phrase. Quel est en effet le sens complet de notre enseignement ? Nous déclarons que les sciences humaines ont une grande utilité pour le bien temporel des hommes, et non seulement pour le bien temporel, mais encore pour la religion ; nous disons, par conséquent, qu'elles peuvent beaucoup servir au bien de la religion, comme il arrive en fait dans tous les lieux, et nommément dans les universités, où toutes les sciences s'entr'aident et s'unissent. Or cet avantage, qui regarde la religion et le culte de Dieu, ne saurait en réalité se produire, sans le secours de la grâce ».

La grâce est en effet absolument nécessaire pour tout ce qui se rapporte à l'ordre surnaturel. Elle est donc requise pour que les sciences profanes puissent concourir à l'acte de foi, soit en le préparant par la démonstration de l'existence de Dieu et du fait de la révélation, soit en précisant son objet par les éclaircissements qu'elles apportent aux théologiens.

Alors même qu'on ne considérerait que la connaissance naturelle de Dieu, qui n'est pas jointe à la foi, mais qui se trouve dans des infidèles étrangers à la religion chrétienne, la grâce ne serait pas inutile pour y parvenir, par la voie des sciences profanes. Des savants infidèles seraient en effet à peu près dans la situation des

(1) Rom. I, 21.
(2) Exception 70. Documents XXIII et XXIV.

philosophes païens dont parle saint Paul. Ils auraient donc besoin de grâces pour triompher des tentations spéciales, auxquelles la science expose et pour arriver à une certaine connaissance de Dieu. Seulement les grâces qui leur seraient accordées ne seraient point des grâces *d'élévation,* surnaturelles dans leur substance, si elles ne tendaient pas à leur donner la foi : ce seraient, pour prendre le langage des théologiens, des grâces *médicinales,* telles que Dieu en accorde aux hommes depuis la chute originelle, pour éviter le mal et pour faire le bien d'ordre surnaturel.

Art. 135. — *Sentiments de l'Eglise sur les droits des sciences humaines* (1).

833. Deux erreurs contraires se sont produites au sujet des droits de la science humaine : une erreur par exagération, une erreur par diminution de ces droits. Les rationalistes et les semi-rationalistes exagèrent les droits de la science profane ; ils prétendent, nous l'avons vu (803), qu'elle est libre de se prononcer comme elle l'entend, même sur les vérités de la foi ; ils accusent l'Eglise de violer ses droits et son indépendance, et d'en être l'ennemie, parce que l'Eglise condamne les assertions hétérodoxes, alors même que ces assertions se couvrent du manteau de la science. Les fidéistes diminuaient au contraire les droits légitimes des sciences humaines. Nous avons déjà vu (268, 818) qu'ils ne reconnaissaient pas à la raison le pouvoir de parvenir à une connaissance certaine des principes de la religion naturelle. Mais ils sont allés plus loin encore. Plusieurs d'entre eux (111) ont soutenu en effet qu'on ne saurait avoir aucune certitude, sinon par la foi ; d'où il résulterait que toutes les sciences humaines s'appuyent sur les principes de la révélation.

834. C'est pour nous mettre en garde contre cette double erreur et pour combattre le préjugé qui voit dans la religion une ennemie de la science, que le Concile du Vatican a affirmé les véritables sentiments de l'Eglise. Ces sentiments avaient, d'ailleurs, été exprimés de diverses manières par le Saint-Siège, pendant les années qui précédèrent la tenue de ce Concile.

Le formulaire que la Sacrée Congrégation des Evêques et réguliers fit souscrire à l'abbé Beautain, le 26 avril 1844, ne renfermait pas seulement la promesse de ne point refuser toute certitude à la raison en matière religieuse (112) ; il contenait encore celle de ne

(1) Nec sane ipsa vetat, ne hujusmodi disciplinæ in suo quæque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo ; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinæ doctrinæ repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressæ, ea, quæ sunt fidei, occupent et perturbent (Constitution *Dei Filius*, cap. IV).

jamais enseigner « qu'avec la raison seule, on ne puisse avoir la science des principes ou de la métaphysique, ainsi que des vérités qui en dépendent, comme science tout à fait distincte de la théologie surnaturelle qui se fonde sur la révélation divine (1). »

Dans sa lettre à l'archevêque de Munich du 11 décembre 1862, qui condamnait l'indépendance attribuée par le prêtre Froschammer, à la philosophie vis-à-vis de l'autorité de l'Eglise, Pie IX disait : « On pourrait tolérer et peut-être admettre ses assertions, s'il parlait uniquement du droit que la philosophie possède, aussi bien que les autres sciences, de se servir de ses principes ou de sa méthode et de ses conclusions, et s'il faisait consister sa liberté dans l'exercice de ce droit, de telle sorte qu'elle n'ait à accepter comme lui appartenant, aucune affirmation qu'elle n'aura pas établie elle-même d'après ses procédés ou qui lui sera étrangère. Mais cette légitime liberté de la philosophie a des limites qu'elle doit admettre et reconnaître (2). »

Le même pape affirmait encore que les sciences s'appuyent sur des principes fournis par la raison, lorsqu'il écrivit de nouveau, le 21 décembre 1863, à l'archevêque de Munich, à l'occasion des congrès des théologiens d'Allemagne (3).

Le Concile du Vatican n'a fait que reproduire ces enseignements, dans le passage que nous étudions. Il y déclare, d'une part quels sont les droits que l'Eglise reconnaît aux sciences humaines, et d'autre part quelles sont les limites qu'elle assigne à ces droits. Expliquons ces déclarations.

835. L'Eglise reconnaît à chaque science, le droit de se servir de ses propres principes et de ses propres méthodes, dans le domaine qui lui appartient.

Les principes de chaque science sont les données dont elle part ; sa méthode, c'est l'ensemble des procédés par lesquels elle arrive à ses conclusions. Or les sciences humaines et les sciences sacrées se distinguent les unes des autres, par leurs principes, aussi bien que par leur méthode ; car elles appartiennent à deux ordres différents.

Elles se distinguent par leurs principes. Toutes les sciences humaines s'appuyent sur des données connues à la lumière de l'intel-

(1) 3e article rapporté par de Régny, *l'abbé Bautain*, p. 337, et par Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, p. 445.

(2) Appendice IX, Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 1528. Quod esset tolerandum et forte admittendum, si hæc dicerentur de jure tantum, quod habet philosophia, suis principiis seu methodo ac suis conclusionibus uti, sicut et aliæ scientiæ, ac si ejus libertas consisteret in hoc suo jure utendo, ita ut nihil in se admitteret, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum aut fuerit ipsi alienum. Sed hæc justa philosophiæ libertas suos limites noscere et experiri debet.

(3) Appendice VIII.

ligence humaine, que ces données soient fournies par l'expérience, par la raison pure, ou bien par le témoignage des hommes. La science sacrée a au contraire pour objet, les vérités connues par la révélation et crues à cause de l'autorité de Dieu qui révèle.

Ces deux classes de sciences se distinguent les unes des autres par leur méthode. Les sciences humaines se servent de procédés, induction, déduction, critique historique, dont la valeur et les résultats sont garantis par la raison. Les sciences sacrées se servent de procédés analogues, puisqu'elles ont pour instrument la raison humaine ; mais elles trouvent leurs meilleures preuves et la confirmation de leurs conclusions, dans la pratique et les enseignements de l'Eglise, qui, grâce à son autorité surnaturelle, interprète infailliblement les doctrines révélées.

Notre Concile déclare que les sciences humaines ont le droit de se servir de leurs principes et de leurs méthodes propres. Elles ne sont donc pas obligées, pour élever les constructions qui leur appartiennent, d'employer des matériaux empruntés à la foi, ni de recourir à la méthode des sciences sacrées.

Pour prendre un exemple, la philosophie n'est pas tenue, dans l'élaboration de ses théories et de ses thèses, de s'appuyer sur les principes révélés, ni de les démontrer par les enseignements de l'Eglise. Ce n'est pas là son rôle. Lorsqu'elle agit autrement, elle cesse d'être de la philosophie proprement dite, pour devenir de la théologie. Elle doit néanmoins tenir compte des enseignements de la révélation et de l'Eglise, ainsi que le Concile l'a déclaré précédemment (1).

Comment donc le fera-t-elle, sans sortir de ses attributions de science humaine ?

C'est en renonçant aux opinions qui se trouveraient en contradiction avec les doctrines, que l'Eglise regarde comme révélées ou liées à la révélation, persuadée que ces opinions ne sauraient être vraies et que les preuves de raison qui paraissent les établir sont fragiles par quelque endroit.

C'est aussi en développant les preuves de raison des vérités révélées qui regardent la religion naturelle. C'est ce que le Concile de Latran avait prescrit de faire, aux professeurs de philosophie (816), et ce que font encore aujourd'hui les professeurs de philosophie chrétiens. Mais alors même que la philosophie tiendra compte de la révélation comme elle le doit, c'est par des preuves de raison qu'elle établira ses thèses, c'est des méthodes enseignées par la Logique qu'elle se servira : car autrement elle ne resterait pas fidèle à sa nature et perdrait les caractères qui lui sont essentiels : elle

(1) Voir art. 130.

ressemblerait à un poisson qui s'essayerait à voler avec les oiseaux.

A plus forte raison la philosophie et toutes les sciences pourront-elles tenir cette conduite, dans toutes les questions, au sujet desquelles ni l'Eglise, ni la théologie n'expriment aucun sentiment.

En résumé, l'Eglise laisse toutes les sciences profanes dans leur sphère d'action. Les anciens philosophes appelaient sciences *subalternes,* celles qui recevaient d'une autre science, les principes d'où elles procédaient ; ils regardaient l'architecture comme subalterne de la géométrie, dont elle applique les théorèmes. Prenant le mot subalterne en ce sens, nous résumerons en disant que l'Eglise ne considère point les sciences humaines comme des subalternes de la foi, mais comme des subalternes de la raison ; parce que ce n'est pas à la foi, mais à la raison, qu'elles empruntent leurs principes et leur méthode.

836. Tout en accordant cette légitime liberté aux sciences, l'Eglise leur marque des bornes, dont elle ne leur reconnaît point le droit de sortir. Elle les avertit qu'elles ne doivent franchir ces bornes, ni en traitant les questions de leur ressort, ni en laissant leur domaine pour envahir celui de la foi. Elles peuvent, en effet, manquer de ces deux manières au respect dû par elles à la révélation.

Elles manqueraient à ce respect, sans sortir des questions de leur ressort, chaque fois qu'elles admettraient des erreurs contraires aux enseignements révélés, *ne divinæ doctrinæ repugnando errores in se suscipiant.* Cela arrive parfois pour les questions qui appartiennent en même temps à la foi et à la raison, comme l'existence et les attributs de Dieu ou la spiritualité de l'âme. Les sciences humaines ont le droit de traiter ces questions d'après leurs principes. L'Eglise leur laisse même la liberté de le faire à leur gré, tant qu'elles ne se mettent pas en opposition avec les données de la foi. C'est ainsi qu'elle a laissé formuler dans les écoles, les théories les plus diverses sur la science et la volonté de Dieu. Mais aussitôt qu'on admet un sentiment contraire à la doctrine révélée, l'Eglise le condamne, elle impose, comme nous l'avons vu aux articles 129 et 130, le devoir de l'abandonner. Elle rend par là service aux sciences ; car, comme nous l'avons vu aussi à l'article 128, tout sentiment contraire, d'une façon quelconque, à la doctrine révélée est nécessairement faux, et par conséquent en contradiction avec la véritable science. L'Eglise ne s'arroge d'ailleurs aucun droit au sujet des erreurs qui peuvent être commises dans les matières étrangères à la foi ; c'est à la science seule, qu'il appartient de corriger ces erreurs. Mais pour les erreurs qui touchent à la religion, on ne saurait contester à l'Eglise le droit de les condamner.

837. Les sciences humaines manquent aussi quelquefois au res-

pect qu'elles doivent aux vérités révélées, en sortant de leur domaine pour envahir et troubler celui de la foi.

Les sciences diverses doivent rester chacune dans sa sphère : la méthode des mathématiques ne doit pas être appliquée à l'histoire, ni la méthode de la philosophie à la chimie ou à la physique. Mais l'Eglise laisse aux sciences profanes le soin de fixer les bornes qui les séparent l'une de l'autre, comme elle leur laisse le soin de sortir des erreurs dans lesquelles elles tombent, sur les terrains étrangers à la foi.

Nous le disions tout à l'heure (835), le concile du Vatican permet aussi à chaque science profane, d'étudier d'après les principes de la raison, les matières qui lui sont communes avec les sciences sacrées, pourvu qu'elle ne se mette pas en opposition avec la foi. Mais il ne permet pas qu'une science profane sorte de son ressort, *aut fines proprios trangressæ*, pour envahir et troubler le domaine de la foi, *ea quæ sunt fidei occupent et perturbent*.

Cet envahissement se produit de plusieurs façons. Il est certains savants, qui prétendent établir par la révélation des assertions qui lui sont étrangères. L'Eglise le tolère souvent, surtout quand les assertions en cause paraissent exactes et que la foi de personne n'est mise en péril ; mais elle se réserve toujours le droit d'intervenir et de condamner cette conduite. D'autres, comme les Lullistes du moyen âge et les semi-rationalistes de notre siècle, ont ouvert à la science profane le domaine réservé de la foi, en voulant démontrer par la raison les mystères qui sont au-dessus de sa portée, ou en appliquant à l'étude des vérités révélées les méthodes exclusivement rationnelles de la philosophie et des autres sciences humaines. Nous avons dit (1) que le Saint-Siège et les Conciles s'étaient élevés contre ces tentatives téméraires.

Ces envahissements ont ordinairement pour effet, d'introduire de graves erreurs dans les sciences sacrées ; ils y portent toujours le trouble et constituent une violation flagrante des droits de la religion. L'Eglise les réprouvera donc, alors même qu'ils ne se produiraient pas en vue d'altérer ses enseignements, *ne ea quæ sunt fidei occupent et perturbent*.

Cependant comme les limites des forces de la raison, ne sont pas partout bien déterminées, l'Église ne décourage pas les efforts parfois hasardés, que les apologistes tentent pour montrer la convenance de la doctrine révélée. Mais les apologistes doivent éviter, de leur côté, de donner pour une démonstration, la convenance d'un dogme, ou son harmonie avec l'ordre naturel.

C'est d'ailleurs à l'Eglise de leur tracer une direction sûre. Elle

(1) Art. 121 et 127.

l'a fait pour les théologiens allemands de l'école d'Hermès et de Gunther. Elle ne manquera point de le faire, chaque fois que son intervention sera nécessaire ; car elle exerce cette mission avec une grande vigilance, *id sedulo cavet.*

PARAGRAPHE V. — **Immutabilité et progrès dans la doctrine chrétienne.**

TRADUCTION. En effet la doctrine de la foi révélée de Dieu n'a pas été proposée à l'esprit humain, comme une découverte philosophique qu'il avait à perfectionner ; mais elle a été confiée à l'épouse du Christ, comme un dépôt divin qu'elle devait garder fidèlement et déclarer infailliblement. C'est pourquoi on doit aussi conserver perpétuellement aux dogmes sacrés le sens fixé par une première déclaration de notre sainte Mère l'Eglise, et il n'est jamais permis de s'écarter de ce sens sous l'apparence et le prétexte d'une intelligence plus élevée. Qu'il y ait donc accroissement, qu'il y ait progrès large et intense dans l'intelligence, la science et la sagesse de chacun et de tous, de l'homme considéré individuellement et de l'Eglise tout entière, suivant le développement des âges et des siècles ; mais que ce soit exclusivement dans son genre, c'est-à-dire dans l'unité de dogme, de sens et de sentiment (St Vincent de Lérins, *Commonit.* 1, n. 23).

Canon 3. Anathème à qui dirait qu'il peut se faire qu'eu égard au progrès de la science, on doive quelquefois attribuer aux dogmes proposés par l'Eglise un autre sens que celui qui a été compris par l'Eglise.

SOMMAIRE. — 838. Objet.

ART. 136. — *Le progrès de la doctrine chrétienne, d'après Gunther.* — 839. Théorie guntherienne du progrès du dogme. — 840. Erreurs qu'elle renferme. — 841. Le Concile du Vatican en relève deux. La doctrine révélée n'est pas une théorie philosophique à parfaire. — 842. Le sens des enseignements de l'Eglise ne saurait changer. — 843. Preuve de cette dernière assertion.

ART. 137. — *Immutabilité de la doctrine chrétienne.* — 844. L'Eglise n'en peut rien retrancher. — 845. Elle n'y peut rien ajouter. — 846. Les révélations privées. Les développements philosophiques. — 847. Unité de la doctrine chrétienne. — 848. Comment les vérités révélées sont-elles contenues dans le dépôt de la foi, confié à l'Eglise ?

ART. 138. — *Le progrès dans la connaissance du dogme : son objet.* — 849. Un passage du *Commonitoire* de saint Vincent de Lérins. — 850. Comment la connaissance du dogme progresse en étendue, en clarté et en certitude. — 851. Le principe de ce développement est dans le dogme. Son inépuisable fécondité. — 852. A quelles vérités s'applique ce progrès. Les dogmes nécessaires. — 853. Le dogme de la Trinité. Les pères anténicéens. La doctrine de l'Eglise aux trois premiers siècles.

ART. 139. — *Le progrès dans la connaissance du dogme : ses facteurs.* — 854. Sujet de l'article. — 855. Développement du dogme, par les études privées des théologiens. — 856. Il s'accomplit surtout dans la lutte contre les erreurs et les hérésies : pourquoi ? — 857. L'Eglise enseignante n'a pas seulement la mission de garder ; elle a encore celle d'interpréter et de développer la doctrine chrétienne. — 858. Progrès constant qui en résulte. — 859. Influence de la science privée des théologiens sur les enseignements authentiques de l'Eglise. — 860. Influence des enseignements authentiques

838. Les quatre premiers paragraphes de notre quatrième chapitre avaient pour but de distinguer la foi et la raison, et de déterminer leurs rapports mutuels. Le cinquième et dernier est consacré au développement des dogmes après leur révélation. Cette question se rattache étroitement aux précédentes ; car la raison concourt au développement des dogmes, par l'étude des vérités révélées. Aussi le Concile du Vatican s'est-il retrouvé, dans ce dernier paragraphe, en présence des mêmes théories qu'il venait de condamner sous un autre aspect.

Il signale donc et anathématise les applications qu'on a faites de ces théories au progrès du dogme ; il y oppose l'enseignement de l'Eglise sur l'immutabilité de la doctrine chrétienne ; il complète enfin cet enseignement par quelques données sur l'objet, les auteurs et la marche du développement des dogmes. Nous allons étudier ces divers points.

ART. 136. — *Le progrès de la doctrine chrétienne d'après Gunther* (1).

839. La théorie de Gunther sur le progrès du dogme est moins radicale que celle des purs rationalistes condamnés par le canon trois du chapitre deux de notre constitution (2). Ceux-ci n'attribuent aucun caractère surnaturel aux origines et à la conservation de

(1) Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiæ specie et nomine, recedendum (Constitution *Dei Filius*, c. 4).
Si quis dixerit, fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis, aliquando secundum progressum scientiæ sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia ; anathema sit. (*Ibid.*, can. 3).

(2) Voir art. 68.

la doctrine catholique. Ils la considèrent donc comme une œuvre toute humaine, que notre esprit a produite, qu'il transforme et qu'il développe indéfiniment par les seules ressources naturelles dont il dispose, suivant les progrès de la civilisation. Gunther reconnaissait, au contraire, l'origine divine du christianisme et l'infaillibilité de l'enseignement de l'Eglise. Seulement il entendait cette infaillibilité de telle sorte que ses conclusions au sujet du développement des dogmes, ne différaient guère de celles des rationalistes les plus avancés.

Comme nous l'avons vu (105), l'idée mère du Gunthérianisme, c'est que la raison est capable de démontrer, par ses propres principes, toutes les vérités *révélées de Dieu*, et que *la révélation ne renferme* par conséquent aucun mystère proprement dit. L'histoire de la doctrine catholique depuis les apôtres jusqu'à nos jours, infligeait à cette théorie un éclatant démenti. Il est certain en effet que les apôtres, les papes et les Conciles ont regardé comme de véritables mystères, la plupart des dogmes qu'ils ont proposés à la foi des fidèles. Il n'est pas moins clair que la raison ne saurait démontrer ces dogmes, si on les entend comme ils l'ont été jusqu'aujourd'hui. Pour justifier sa manière de voir, Gunther se vit donc contraint d'interpréter les doctrines révélées d'une façon qui les mettait à la portée de l'esprit humain ; mais qui, par le fait même, était en opposition avec les affirmations des apôtres et les définitions de l'Église. Mais la nouveauté de ces interprétations soulevait bien d'autres difficultés. Etait-il possible de rejeter l'ancienne doctrine, sans mépriser en même temps l'autorité de ceux qui l'avaient enseignée ? Etait-il raisonnable de préférer les interprétations de la nouvelle école, à celles des auteurs inspirés et des pontifes infaillibles ? Gunther crut trouver la solution de toutes ces objections dans le principe même de sa théorie.

Si la raison était capable de démontrer par ses propres ressources toutes les données de la religion, ce ne pouvait être qu'après avoir fait de longs efforts pour se les assimiler. L'intelligence de ces données avait dû par conséquent être très incomplète au berceau du christianisme. Ainsi s'expliquaient, d'une part, l'imperfection des enseignements apostoliques et des anciennes décisions conciliaires ou pontificales, et d'autre part, la supériorité de la nouvelle dogmatique qu'on prétendait leur substituer. On ne niait pas pour cela l'infaillibilité des chefs de l'Eglise. Tant que le progrès de l'esprit humain n'avait point permis d'arriver à la pleine intelligence du christianisme, cette *infaillibilité n'avait pu servir qu'à faire le* meilleur choix possible, parmi les interprétations régnantes. Les interprétations proposées infailliblement par l'Eglise, avaient donc toujours été celles qui s'harmonisaient le mieux avec la civilisation

et les besoins de l'époque. Toutes ces interprétations contenaient d'ailleurs une certaine part de vérité ; elles avaient été les meilleures au moment de leur définition ; mais, à mesure que l'exigeait la marche du progrès, elles devaient être remplacées par d'autres, qui se rapprocheraient davantage de la vérité absolue et seraient par conséquent plus conformes aux lumières naturelles de la raison.

Voici un des exemples que Gunther donnait de cette transformation des dogmes. Au cinquième siècle, disait-il, le Concile d'Ephèse a rejeté la division de l'Homme-Dieu en deux personnes, l'une humaine, l'autre divine. Suivant la psychologie de cette époque, sa condamnation indiquait qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une personne en deux natures ; elle renfermait donc une part de vérité ; car elle exprimait que l'humanité du Christ a été unie au Verbe de Dieu depuis le commencement de son existence. Mais la définition d'Ephèse ne pouvait donner une parfaite intelligence de la doctrine chrétienne, parce qu'on ignorait alors la philosophie telle que le dix-neuvième siècle l'entend. Suivant la philosophie de notre temps, il faut admettre en effet que les deux personnes, la divine et l'humaine, persistent après l'union. Il ne faut donc plus comprendre comme au cinquième siècle, qu'il y a dans le Christ, unité réelle de personne ; mais on doit entendre qu'il est une seule personne formée de deux personnes réunies. C'est d'après le même système, que Gunther appelait le Concile de Trente, une sorte d'*intérim*, dont on ne pouvait savoir s'il serait remplacé ou non par du définitif.

Quand on lui demandait pourquoi le Saint-Esprit n'avait pas instruit l'Eglise de ce que l'ancienne philosophie ne pouvait lui apprendre, ce théologien téméraire répondait que le Saint-Esprit nous conduit graduellement à la vérité, que la Trinité n'avait pas été manifestée par Moïse, mais par le Nouveau Testament, et que le Christ avait dit lui-même : « J'ai beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez encore les comprendre » (1).

Ainsi Gunther n'admettait pas que la révélation, telle qu'elle nous fut manifestée par Jésus-Christ, contient toute la doctrine chrétienne. Il semblait même supposer qu'elle ne la contient point en un sens strict. Il distinguait en effet dans cette révélation, d'une part les éléments historiques qu'on doit croire à cause de l'autorité de Dieu, alors même qu'on n'en comprendrait point le *comment*, et d'autre part l'intelligence de ces éléments qui consisterait, suivant lui, à en saisir le *pourquoi*. Il regardait cette intelligence comme la doctrine gardée par la tradition, et comme l'objet de l'enseignement infailli-

(1) *Joan.* XVI, 12. Voir la note 24 jointe au *schema* prosynodal de notre constitution. Document VI, t. I, p. 605 ; Franzelin, *de Traditione*, 2e édition, p. 309 ; Wetzer und Weltes, *Kirchenlexicon*, 2e édit., art. *Gunther*, t. V, p. 1324.

ble de l'Eglise ; et néanmoins il faisait de cette intelligence l'œuvre de la raison, et la soumettait à des changements continuels et profonds. Il ne voyait ainsi dans la révélation, qu'une sorte d'écorce formée d'éléments historiques. Sollicité par ces éléments, l'esprit leur appliquait successivement toutes ses élucubrations. La doctrine chrétienne cessait, par le fait même, d'être divine et surnaturelle dans son fonds. Il n'y avait de divin et de surnaturel, que le canal de l'histoire sacrée, des enseignements apostoliques et des définitions ecclésiastiques, par lequel elle coulait à travers les siècles et qui lui assurait, non pas une vérité et une perfection absolues, mais une vérité et une perfection relatives et transitoires.

840. « Cette théorie, dit le Cardinal Franzelin (1), altérait la conception de la tradition ; elle faussait par suite les rapports qu'il y a entre la manière dont les apôtres ont compris le dogme et celle dont on l'a compris après eux ; elle niait ou entendait mal l'autorité soit des saints Pères, soit en général du Magistère authentique, dans l'explication des dogmes ; elle écartait à peu près complètement, la charge confiée aux successeurs des apôtres, de conserver et d'expliquer la tradition, et elle y substituait l'action de ceux qui cultivent les sciences d'ordre naturel ; la philosophie et les connaissances humaines, qui ne sauraient être que des aides dans l'élément humain qui prépare l'explication du dogme, étaient présentées comme la cause principale de cette explication ; en effet, si le système reconnaissait que le Saint-Esprit rend cette explication infaillible, il exposait mal cette infaillibilité. En outre il admettait un accroissement de la tradition, considérée en elle-même et objectivement, et cela par une fausse notion de la tradition. Enfin la valeur des définitions était conçue à contre-sens. »

841. Le Concile du Vatican relève deux de ces nombreuses erreurs, dans le paragraphe que nous étudions.

La première, c'est que la doctrine révélée n'est point proposée à l'esprit humain, comme une théorie philosophique à parfaire, *neque velut inventum philosophicum proposita est humanis ingeniis perficienda*. Il ne faut donc point ramener les vérités révélées aux principes de la raison naturelle, pour en saisir le sens et les approfondir. Cette méthode convient aux données philosophiques, parce que ces données sont connues à la lumière de la raison, et qu'on peut par conséquent en augmenter, à cette lumière, l'ampleur, la clarté et la certitude. Mais elle ne saurait convenir aux données de la révélation, dont la plupart sont des mystères qui dépassent la portée de notre intelligence. Il est donc impossible de ramener la doctrine chrétienne à des principes d'ordre naturel, sans en altérer le sens

(1) *Loc. cit.*

et sans le corrompre. A plus forte raison est-il impossible de la développer de cette manière. Cette impossibilité avait été enseignée contre le rationalisme absolu, dans la cinquième proposition du *Syllabus* et au canon trois du chapitre deux de notre constitution. Elle est la conséquence des enseignements formulés dans les premiers paragraphes de ce quatrième chapitre.

842. La seconde erreur de Gunther relevée ici, c'est que le progrès des sciences permette d'attribuer aux enseignements de l'Eglise, un sens différent de celui qu'elle leur a donné et leur donne. Les notes jointes au *schema* de la Commission prosynodale (1) faisaient observer que cette erreur avait déjà été réprouvée par Pie IX, en deux circonstances principales: une première fois dans sa lettre du 15 juin 1857, adressée à l'archevêque de Cologne, au sujet de la condamnation de Gunther, où il affirmait la perpétuelle immutabilité de la foi; une seconde fois, dans son allocution consistoriale du 9 juin 1862. Le grand pape y disait des rationalistes: « Ils n'hésitent pas à soutenir avec une souveraine impudence que la révélation divine est imparfaite, et par conséquent soumise à un progrès continu et indéfini, qui répond au progrès de la raison humaine » (2). C'est la même théorie que le Concile du Vatican a condamnée dans le troisième canon de notre chapitre; elle doit donc être rangée désormais parmi les hérésies. Il faut même remarquer que la formule anathématisée par ce canon, n'est point celle des rationalistes absolus, qui ne tiennent aucun compte des enseignements de l'Eglise, mais celle de Gunther, qui accorde une certaine autorité à ces enseignements.

Pour tomber sous l'anathème du Concile et se rendre coupable d'hérésie, il suffit, en effet, de prétendre qu'en raison des progrès de la science, il y a lieu d'attribuer quelquefois aux dogmes proposés par l'Eglise, un autre sens que celui qu'elle leur a donné et leur donne.

Il est donc de foi que la doctrine catholique ne saurait changer ni dans son fonds révélé, ni dans l'exposition qu'en fait l'Eglise catholique.

843. Ce dogme défini par notre Concile est d'ailleurs la conséquence de la nature de la vérité et de l'infaillibilité.

La vérité d'une affirmation ne consiste point, en effet, dans sa conformité avec les connaissances humaines de chaque époque; elle consiste dans sa conformité avec la réalité des choses. Montrons-le par un exemple. Les auteurs du moyen-âge enseignaient la géné-

(1) Document VI, *loc. cit.*

(2) C'est ce passage de l'allocution du 9 juin 1862, qui a fourni la cinquième proposition du *Syllabus*: Divina revelatio est imperfecta et idcirco subjecta continuo et indefinito progressui qui humanæ rationis progressioni respondeat.

ration spontanée de certains animaux. Cet enseignement était l'expression des idées courantes de cette époque. Dirons-nous pour cela qu'il était conforme à la vérité? Non, assurément; car, dans la réalité, les animaux dont parlaient ces auteurs, ne reçoivent point la vie par génération spontanée. Cette théorie était donc une erreur en ce temps, comme elle en serait une aujourd'hui. Lorsque nous avançons quelque chose, ce que nous affirmons est ou n'est pas. Si ce que nous affirmons est, notre affirmation restera toujours vraie; si ce que nous affirmons n'est pas, notre affirmation restera toujours fausse. La succession des générations et des opinions ne saurait changer la vérité en erreur. La vérité ne varie point suivant les lieux et les temps; elle est immuable; elle n'est point relative. mais absolue.

Si la vérité est absolue et immuable, il en est de même de tout enseignement infaillible. L'infaillibilité de Dieu et celle qu'il a communiquée aux apôtres et à l'Eglise, consistent en effet à ne point pouvoir tomber dans l'erreur. Elles garantissent donc la vérité de tout ce que Dieu révèle et de tout ce que l'Eglise enseigne. Or, ce qui a été vrai devant le rester toujours, les vérités une fois révélées ou proposées infailliblement par l'Eglise, ne sauraient jamais devenir des erreurs. Que les siècles passent donc sur la parole de Dieu et sur les définitions de l'Eglise. Cette parole et ces définitions ne perdront rien de leur vérité. On ne pourra les contredire, sans se tromper et sans manquer au respect dû à l'autorité de Dieu et de l'Eglise. La définition du Concile d'Ephèse relativement à l'unité de personne en Jésus-Christ, n'est pas moins vraie après quatorze cents ans, qu'elle ne l'était le jour même où elle fut prononcée contre Nestorius. « Le ciel et la terre passeront, disait le Sauveur; pour mes paroles. elles resteront ».

Cette immutabilité des enseignements de Dieu et de l'Eglise suppose que ces enseignements portent sur des vérités ou des choses. Sans doute Dieu assiste les auteurs inspirés et les pasteurs de l'Eglise pour qu'ils se servent d'expressions qui rendent bien la doctrine révélée; mais c'est cette doctrine, telle qu'ils l'énoncent, qui est l'objet principal de leur infaillibilité. Comme nous le verrons dans notre prochain article, cette doctrine reste identique à elle-même, sous toutes les formules qui l'expriment. Certaines de ces formules pourront donc changer de signification. nous n'en disconvenons pas; mais ce que nous affirmons, c'est que la doctrine elle-même ne saurait changer de sens.

Puisque l'Eglise est infaillible dans l'enseignement de cette doctrine, l'interprétation authentique qu'elle en a faite à n'importe quelle heure de son histoire, ne devra donc jamais être rejetée, ni remplacée. sous quelque prétexte que ce soit.

Art. 137. — *L'immutabilité de la doctrine chrétienne* (1).

844. Nous avons vu, dans notre dernier article, que le sens dans lequel les Apôtres et leurs successeurs ont entendu la doctrine chrétienne, ne saurait jamais être abandonné pour un autre. Mais deux questions se posent. Cette doctrine ne pourrait-elle, en partie du moins, se perdre et tomber dans l'oubli? ou bien ne pourrait-elle s'enrichir de nouveaux éléments, dans le cours des siècles?

Ces deux questions n'ont pas été négligées par les pères du Concile du Vatican. S'ils ne les ont point tranchées par une définition de foi catholique, ils les ont du moins très nettement résolues. La constitution *Dei Filius* porte, en effet, que la doctrine de la foi a été confiée à l'Eglise, comme un dépôt divin, qu'elle doit garder fidèlement et exposer infailliblement: *tanquam divinum depositum Christi sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda* (2). Cette déclaration tend à établir la profonde différence qui distingue la doctrine sacrée des théories philosophiques, qui reçoivent de l'esprit humain des perfectionnements et des développements, *neque velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda.* Cette comparaison ou plutôt cette opposition fait ressortir, avec plus de force encore, la pensée déjà très claire du Concile, sur l'immutabilité des croyances et des enseignements de l'Eglise catholique.

Toutes les expressions dont se sert la Constitution *Dei Filius*, établissent, en effet, que l'Eglise ne retranche jamais rien à la doctrine chrétienne, et qu'elle n'y ajoute non plus aucun élément. Il suffira pour nous en convaincre, de considérer un instant la portée de ces expressions.

Elles établissent d'abord que l'Eglise ne saurait rien retrancher aux enseignements qui nous viennent des Apôtres. Ce ne sont pas des questions soumises à ses investigations, *neque velut inventum perficienda proposita est*; c'est un dépôt confié à sa garde, *tanquam depositnm tradita custodienda.* C'est un dépôt sacré; car il renferme non point les conclusions d'une philosophie humaine, *neque velut*

(1) Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi sponsæ tradita fideliter custodienda et infallibiliter declaranda (Constitution *Dei Filius*, c. 4).

(2) Le texte primitif soumis à la Députation de la Foi par Mgr Martin se bornait à dire que la doctrine chrétienne a été confiée à l'Église, pour qu'elle la garde et l'expose, *Christi Sponsæ tradita custodienda et declaranda.* La portée de cette déclaration relativement à l'immutabilité de la doctrine chrétienne, fut accentuée par les additions, que nous trouvons dans le texte adopté par le Concile.

philosophicum inventum, mais les secrets de la science de Dieu, *depositum divinum*.

Pour assurer la conservation de ce trésor. Dieu a choisi une dépositaire digne de sa confiance. Cette dépositaire, ce n'est pas la raison privée des individus, *humanis ingeniis*, c'est l'épouse du Christ, c'est la sainte Eglise en laquelle il continue de vivre, *Sponsæ Christi*. Enfin Dieu donne à cette épouse bien-aimée de son Fils, une assistance spéciale, qui l'empêchera à jamais de manquer de fidélité dans la garde de ce dépôt, *fideliter custodienda*, ou d'en rien retrancher par erreur, alors même qu'elle l'expliquera, *et infallibiliter declaranda*. C'est l'assistance promise à saint Pierre, lorsqu'il en fut constitué le fondement : *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam et portæ inferi non prævalebunt adversus eam* (1). C'est l'assistance promise aux Apôtres et à leurs successeurs, lorsqu'ils reçurent la charge de prêcher la doctrine de Jésus-Christ : *Euntes docete omnes gentes, docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi* (2).

845. L'Eglise ne saurait non plus ajouter à ce dépôt aucune doctrine étrangère. Les éléments qui pourraient y être ajoutés seraient en effet ou des révélations nouvelles, ou des découvertes de l'esprit humain. Or l'Eglise ne saurait l'enrichir, ni des révélations nouvelles que Dieu daigne faire après la promulgation de l'évangile par les Apôtres, ni des découvertes dues au génie de l'homme.

L'Eglise ne saurait ajouter à la doctrine chrétienne les révélations que Dieu daigne faire après la promulgation de l'évangile. En effet, le dépôt qui a été confié à l'Eglise comme à l'épouse de Jésus-Christ, c'est la révélation chrétienne. Or, nous l'avons vu au chapitre II de la constitution *Dei Filius* (3), « cette révélation surnaturelle est contenue dans les livres des Ecritures, et sans écriture dans les traditions, qui ayant été reçues par les Apôtres de la bouche de Jésus-Christ en personne, ou bien ayant été transmises pour ainsi dire de main à main par les Apôtres eux-mêmes auxquels le Saint-Esprit les a dictées, sont parvenues jusqu'à nous. » Quand Dieu fait dans le cours des siècles de nouvelles révélations, ce n'est donc point pour les ajouter à la doctrine qu'il a mise en dépôt aux mains de son Eglise. Or si ces révélations nouvelles ne sont point ajoutées à cette doctrine par Dieu lui-même, l'Eglise ne saurait les y mêler ; et cela pour deux raisons principales, qui sont indiquées par notre constitution.

La première raison, c'est que l'Eglise doit conserver fidèlement,

(1) Matth. XVI, 18.
(2) Matth. XXVIII, 19. 20.
(3) Voir l'art. 70.

fideliter custodienda, le dépôt divin de la doctrine chrétienne, dans son intégrité. Or elle ne le conserverait pas dans son intégrité, ni d'une façon fidèle, si elle y mêlait d'autres révélations, même authentiques. Comme épouse de Jésus-Christ, elle n'a pas, en effet, la charge de nous proposer toutes les révélations faites par Dieu, mais seulement les révélations qui viennent de Jésus-Christ par les Apôtres ; et il en devait être ainsi, car la révélation chrétienne a un caractère qui n'appartient qu'à elle seule, et qui exige que nous la puissions toujours distinguer des autres révélations que Dieu fait parfois à ses saints. Seule, en effet, elle est la voie que sont tenus de suivre tous les enfants d'Adam pour parvenir au salut. C'est ce caractère qui l'impose à la foi de tous les hommes sous peine de damnation. C'est ce caractère qui les oblige tous à croire les enseignements de l'Eglise qui en a reçu le dépôt sacré. C'est parce que les autres revélations qu'il plaît à Dieu de donner aux hommes n'ont point ce caractère, c'est parce qu'elles ne sont pas proposées à tous les hommes comme le chemin indispensable de la vie éternelle, que Dieu ne les a point mêlées à la doctrine chrétienne qu'il confiait à son Eglise. Or, cela posé, il est clair que l'Eglise cesserait d'être une dépositaire fidèle, si elle mêlait ces révélations particulières aux enseignements qui lui viennent des apôtres. Par cette infidélité elle manquerait à ce qu'elle doit à Jésus-Christ, comme son épouse, puisqu'elle proposerait comme les moyens de salut établis par lui, ces révélations qu'il n'a pas confiées à ses Apôtres ; elle manquerait aussi à ce qu'elle nous doit, comme notre mère, puisqu'elle nous imposerait au nom de Dieu des obligations que Dieu ne nous impose point.

Une seconde raison pour laquelle l'Eglise ne saurait mêler à la doctrine chrétienne des révélations particulières, c'est l'infaillibilité que l'assistance divine lui assure dans son enseignement, *infallibiliter declaranda*. Cette infaillibilité serait en effet en défaut, et nous serions trompés par l'Eglise, si cette fidèle dépositaire nous proposait, comme appartenant à la doctrine de Jésus-Christ, des enseignements qui sont étrangers à cette doctrine.

846. Ajoutons que l'infaillibilité promise à l'Eglise ne s'étend pas aux révélations étrangères à la doctrine chrétienne (1). Si l'Eglise nous enseignait ces révélations, elle pourrait donc se tromper et nous tromper à leur sujet. Si elle mêlait ces enseignements douteux à la doctrine chrétienne, nous n'aurions plus l'assurance que

(1) L'Église est infaillible lorsqu'elle porte des jugements sur les révélations privées, au nom de la révélation chrétienne ; mais alors l'assistance qui lui assure l'infaillibilité, lui est donnée, en raison de la révélation chrétienne, dont elle applique les principes, et non en raison des révélations privées.

tout ce qu'elle nous propose vient de Dieu. Il est donc nécessaire que l'Eglise n'ajoute aucune révélation particulière, à la révélation chrétienne dont elle a le dépôt.

Aussi les théologiens font-ils une grande différence entre les révélations privées et les révélations publiques de la religion primitive, de la religion mosaïque et de la religion chrétienne, qui ont été imposées à tous les hommes ou du moins à tout un peuple.

Les révélations privées ne s'adressent directement qu'à des particuliers, alors même qu'elles offriraient un certain intérêt pour l'Eglise. Il est vrai qu'au sentiment de la plupart des théologiens, elles doivent être crues par ces particuliers, à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle, lorsque leur existence est certaine ; mais elles ne s'imposent point pour cela à la foi des autres hommes. Personne ne pourrait, par conséquent, avoir la charge de les imposer à tous les peuples, de la part de Dieu, ni leur donner place dans le dépôt de la doctrine catholique confiée à l'Eglise. L'approbation que l'Eglise accorde parfois à quelques-unes de ces révélations, n'a donc point pour objet de nous obliger à les croire. Cette approbation nous apporte uniquement la garantie que ces révélations ne renferment rien qui soit contraire à la doctrine chrétienne et qu'elles peuvent être crues, sans manquer aux règles de la prudence et de la piété.

Il serait assurément téméraire de rejeter comme indignes de créance, celles qui ont reçu cette approbation ; mais on tomberait dans une autre erreur, si l'on prétendait que cette approbation fait entrer ces révélations dans la doctrine de l'Eglise ; car l'Eglise ne saurait avoir d'autre doctrine, que celle qui lui vient de Jésus-Christ par les apôtres. Tel est l'enseignement de tous les théologiens modernes (1). Il se trouve confirmé par les déclarations du chapitre II et du chapitre IV de la constitution *Dei Filius*.

Si l'Eglise n'ajoute à la doctrine apostolique aucune révélation postérieure, combien plus s'abstiendra-t-elle de mêler à ce dépôt sacré, des données fournies par la raison humaine ! C'est surtout ce point que le Concile du Vatican se proposait d'affirmer, puisqu'il avait principalement en vue les erreurs de Gunther, dont nous avons parlé dans notre précédent article.

Aussi fait-il observer que la doctrine chrétienne n'est point proposée aux hommes, pour recevoir d'eux des perfectionnements comme une théorie philosophique. C'est au contraire un dépôt tout

(1) Voir de Lugo, *de Fide*, disp. 1, s. 11 ; Benoit XIV, *de Canonizatione*, lib. II, c. 32, et lib. III, c. 53 ; Franzelin, *de Traditione*, th. XXII in fine. Le sentiment que les révélations privées appartiendraient à la foi catholique après l'approbation de l'Eglise, a été soutenu par Suarez, *de Fide*, disp. 3, s. 10, n. 7 ; mais le grand théologien entend dire par là, qu'elles s'imposeraient à tous les hommes, et non qu'elles deviendraient la doctrine de l'Eglise, au même titre que les enseignements apostoliques.

divin, *depositum divinum*, par conséquent les hommes en altéreraient la nature, s'ils essayaient de le compléter. C'est pourquoi ce dépôt a été confié, non pas aux philosophes et aux savants, mais à la chaste épouse du Christ. Celle-ci serait coupable d'infidélité, si elle recevait dans son sein et si elle mettait au jour d'autres enseignements que ceux de son époux. L'assistance qui lui est donnée de Dieu nous est un sûr gage qu'elle ne tombera point dans cette infidélité et qu'elle ne nous présentera jamais la doctrine d'un homme, comme étant la doctrine du Christ.

847. Toute la doctrine transmise à l'Eglise par les apôtres sera donc toujours enseignée par elle, sans diminution, ni addition. Elle sera aussi, par suite, toujours crue par les membres de l'Eglise. L'unité de foi dans laquelle, suivant l'expression de saint Paul (1), nous nous rencontrons tous, *donec occurramus omnes in unitatem fidei*, réunit donc dans la croyance aux mêmes dogmes, non seulement les fidèles qui vivent à la même époque, mais tous les fidèles de tous les lieux et de tous les temps. Si nombreuses et si diverses qu'elles doivent être, les générations de chrétiens qui se succèdent dans l'Eglise, depuis le siècle apostolique jusqu'au jugement dernier, composent donc le même corps mystique de Jésus-Christ. Comme le disait encore saint Paul, ils ont une seule foi, comme ils ont un seul esprit, une seule espérance, un seul baptême et un seul Dieu. *Unum corpus, et unus spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestræ. Unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus et Pater omnium* (2).

Pour cette unité, il n'est pas nécessaire que toutes les vérités promulguées par les Apôtres soient enseignées et crues explicitement ; il suffit qu'elles soient enseignées et crues au moins implicitement, sans aucune interruption dans la tradition qui les porte d'une génération à l'autre (3). Il faudra donc qu'elles se trouvent toutes renfermées dans les vérités crues et enseignées à toutes les époques de l'histoire de l'Eglise.

848. Comment devront-elles y être enfermées ? Suarez (4) et de Lugo (5) semblent penser que toutes les vérités qui seront définies par la suite des siècles, seraient suffisamment contenues dans la foi à l'infaillibilité de l'Eglise. Ces théologiens admettent que les définitions dogmatiques peuvent faire entrer dans la foi divine et catholique, les vérités qui ne seraient pas dans la révélation d'une manière formelle, mais s'y trouveraient seulement d'une façon vir-

(1) Eph. IV, 13.
(2) Eph. IV, 4-6.
(3) Voir art. 70.
(4) *De fide*, disp. III, sect. IX, n° 11.
(5) *De fide*, disp. I, n° 274.

tuelle et en pourraient être déduites par un raisonnement, dont la majeure serait un principe de raison et la mineure une donnée révélée.

Mais ce sentiment est difficile à accorder avec ce que nous venons de dire de l'immutabilité de la foi, et avec ce que nous avons vu autrefois de l'indéfectibilité de la tradition. Si le dogme de l'infaillibilité de l'Eglise contenait, par lui-même, toutes les vérités qui peuvent être définies, il en résulterait, en effet, que l'Eglise aurait le pouvoir de définir toutes les vérités sans exception, celles-là même qui ne sont pas autrement révélées. Or nous venons de voir précisément qu'elle ne peut définir que les vérités dont elle conserve le dépôt depuis le temps des Apôtres. Il faut donc que toutes les vérités qu'elle nous proposera jusqu'à la fin des siècles, soient contenues dans les dogmes crus antérieurement, de façon à pouvoir en être déduites, non seulement en raison du témoignage infaillible de l'Eglise, *mais encore en raison d'une liaison logique* avec ces dogmes. Pour qu'elles soient l'objet de la foi catholique, il est nécessaire en effet qu'on puisse les croire parce qu'elles ont été révélées de Dieu et transmises à l'Eglise par Jésus-Christ et les Apôtres. Aussi est-ce le sentiment qui est communément adopté par les théologiens modernes.

Ces théologiens se partagent, il est vrai, sur la nature de la liaison qui doit exister entre les dogmes anciens et ceux qui seront définis à nouveau. Nous avons déjà dit (618) qu'une école exige que *les dogmes nouvellement définis soient formellement contenus* dans ceux qui étaient primitivement de foi catholique et qu'ils s'en déduisent par un raisonnement dont le principe universel soit révélé ; une autre école estime qu'il suffit qu'ils y soient contenus virtuellement et qu'ils s'en déduisent par un raisonnement dont le principe universel soit fourni par la raison.

Mais cette controverse a peu d'importance au point de vue qui nous occupe, si l'on remarque avec le cardinal Mazella (1), qu'on devra certainement regarder comme révélée, toute vérité qui, sans être exprimée dans aucune des formules, de l'Ecriture ou de la tradition, se rattache néanmoins à ces formules, de telle sorte que l'on puisse penser qu'en révélant les dogmes affirmés dans ces formules, Dieu avait l'intention de manifester aussi cette vérité. En nous communiquant ses révélations, Dieu s'est conformé en effet à notre manière humaine de manifester nos pensées. Or quand un homme parle, il a l'intention de faire connaître, non seulement ce qu'il affirme, mais encore tout ce qu'il sous-entend et en particulier toutes les pensées qu'il faut lui attribuer pour concilier ses affirmations. C'est ainsi qu'en nous disant qu'il est né à Pékin, un homme que

(1) *De Virtutibis infusis*, n. 378.

nous voyons à Paris, nous déclare équivalemment qu'il est venu de la capitale de la Chine dans la capitale de la France ; car il ne pourrait être né dans la première ville et se trouver dans la seconde, sans avoir fait le voyage de l'une à l'autre. Comme Dieu possède une science infinie et qu'il connaît parfaitement tous les dogmes sans lesquels les hommes ne pourraient concilier les vérités formulées dans sa révélation en propres termes, il y a d'autant plus de raison de penser qu'il a voulu manifester ces dogmes, en formulant ces vérités. Par conséquent on peut considérer comme révélés et comme contenus dans le dépôt de la tradition catholique, tous les points de doctrine, non encore définis par l'Eglise, mais que l'on aura besoin d'admettre pour concilier entre elles les vérités de foi catholique. C'est ainsi que le dogme de l'Immaculée-Conception de la Sainte Vierge pourrait être regardé comme ayant toujours appartenu au dépôt confié à l'Eglise, par ce seul fait qu'il est nécessaire de l'admettre, pour concilier le dogme de la sainteté parfaite de la sainte Vierge avec le dogme du péché originel. C'est ainsi encore que le dogme de l'infaillibilité pontificale pourrait être regardé comme ayant toujours appartenu au dépôt confié à l'Eglise, par le seul fait qu'il est nécessaire de l'admettre, pour concilier le dogme de l'infaillibilité de l'Eglise avec celui de la primauté des successeurs de saint Pierre.

L'Eglise peut donc définir comme appartenant à la foi, toutes les vérités sans lesquelles on ne pourrait mettre en harmonie les dogmes crus antérieurement. Dieu lui a en effet confié ces vérités, avec les dogmes qui les supposaient. Il est possible que l'Eglise n'ait pas pris garde à ces vérités, aussi longtemps qu'on n'a point remarqué qu'il fallait les invoquer pour expliquer la doctrine chrétienne. Il est possible, par conséquent, que ces vérités soient restées quelque temps complètement ignorées en elles-mêmes. Il est possible encore que quelques auteurs les aient combattues avant leur définition ; car ces auteurs ont pu ne point voir que ces vérités qu'ils rejetaient, étaient en connexion nécessaire avec les dogmes qu'ils admettaient. Mais il n'est pas possible que l'Eglise elle-même, soit par ses définitions solennelles, soit par son magistère ordinaire, condamne jamais aucune de ces vérités qu'elle sera amenée à définir. Si elle en condamnait une seule, elle cesserait en effet d'être infaillible dans l'exposé qu'elle en fait ; enfin la foi chrétienne perdrait l'immuable unité qu'elle doit conserver en ses mains.

Art. 138. — *Le progrès dans la connaissance du dogme : son objet.*

849. Les dernières lignes (1) de notre paragraphe V sont tirées

(1) Crescat igitur et multum vehementerque proficiat, tam singulorum,

du célèbre *Commonitoire* de saint Vincent de Lérins (1). Mgr Martin les inséra dans la constitution *Dei Filius*, à la demande d'un membre de la Députation de la Foi (2). Saint Vincent de Lérins expose, en cet endroit, comment la doctrine de la foi doit progresser sans changer. Il emploie, pour l'expliquer, une heureuse image, celle du développement du corps humain, depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse. Cette comparaison nous aidera à comprendre le texte reproduit par le Concile du Vatican. Ce texte fournit en quelques mots les indications les plus précises sur le progrès dans la connaissance du dogme. Il en marque l'objet, les auteurs, la marche, les étapes et le caractère uniforme. Nous avons suffisamment étudié le cinquième point, dans notre précédent article sur l'immutabilité de la doctrine chrétienne. Nous n'avons plus à nous occuper que des quatre autres. Commençons par l'objet du progrès dans la connaissance du dogme : *Crescat et multum vehementerque proficiat*. Nous verrons d'abord sur quels éléments s'accomplit ce progrès ; nous examinerons ensuite s'il se produit pour tous les dogmes ou seulement pour une partie d'entre eux.

850. Pour parvenir à l'état d'adulte, l'enfant croît et se fortifie. Ainsi en est-il de la connaissance du dogme chrétien. Elle s'étend, *crescat*, lorsque ce qui était cru et connu implicitement, est connu et cru d'une façon explicite. Elle se fortifie, *multum, vehementerque proficiat*, soit lorsque les enseignements obscurs s'éclaircissent, soit lorsque les points douteux s'établissent avec plus de probabilité ou avec une entière certitude. Considérons ces trois éléments de progrès ; nous ferons après cela quelques remarques sur leurs rapports mutuels et leurs effets.

Une vérité est crue et connue implicitement, lorsqu'on ne croit point explicitement à cette vérité et que néanmoins elle est contenue dans d'autres vérités auxquelles on croit explicitement (3). L'Immaculée Conception de la sainte Vierge était crue et connue implicitement, au Ve siècle, par les fidèles qui ne pensaient pas à ce dogme, mais qui croyaient à la sainteté parfaite de la sainte Vierge ; car la sainteté parfaite suppose la sainteté dans la conception.

Or à mesure que dans le cours des siècles, on remarquera dans la révélation, des vérités auxquelles on ne songeait point auparavant,

quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia : sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia (Constitution *Dei Filius*, c. 4).

(1) *Commonitorium primum*, n. 23. Migne, *P. L.*, t. L, col. 668.

(2) Document XXVII, séance 8.

(3) Nous faisons rentrer dans cette catégorie les vérités supposées par une pratique qui remonte aux apôtres. Alors même que cette pratique ne serait accompagnée d'aucun enseignement, on croirait quelque chose à son sujet, quand on ne ferait que la regarder comme apostolique.

d'implicite qu'elle était, la connaissance de ces dogmes deviendra explicite. Le nombre des dogmes ira ainsi croissant, et le champ de la foi explicite s'étendra de plus en plus. Ce progrès naîtra le plus souvent de la nécessité de concilier et d'harmoniser, soit des doctrines qu'on n'avait point encore rapprochées les unes des autres, soit des pratiques auxquelles on n'avait point encore réfléchi. Donnons quelques exemples. On a reconnu avec certitude que les époux chrétiens sont les ministres du sacrement de mariage, parce que, d'une part, le contrat qui les lie est formé par leur consentement mutuel et que, d'autre part, le sacrement est inséparable du contrat. On a distingué les sept sacrements des sacramentaux, parce qu'on s'est rendu compte que ces sept sacrements, et eux seuls, ont par eux-mêmes la puissance de donner ou d'augmenter la grâce. Voilà comment la foi chrétienne croîtra en étendue, et comment elle ressemble au corps de l'enfant, qui se développe au moment de l'adolescence. La science sacrée s'augmentera même de traités entiers qui paraîtront nouveaux ; mais, suivant la remarque de saint Vincent de Lérins, ces traités existaient en préparation dans la doctrine apostolique, alors même qu'ils ne se trahissaient pas encore, comme les membres de l'homme fait étaient de tous points, au moins en germe, dans le petit enfant au berceau (1).

Mais pour parfaire le progrès de la science sacrée, une augmentation de clarté et de certitude devra s'ajouter à ce développement des dogmes. — Ce qui était vague et confus deviendra précis et distinct. Ce qui paraissait discutable sera mis au-dessus de toute contestation. Ainsi on a compris de mieux en mieux qu'un jugement particulier trancherait le sort de chaque individu, aussitôt après sa mort, et que le jugement général ne ferait que confirmer cette première sentence, pour tous les hommes, à la fin du monde. Une fois que cette distinction entre le jugement général et le jugement particulier a été bien établie, on a reconnu facilement, d'abord que l'entrée des hommes dans la gloire éternelle ne serait pas précédée d'un règne temporel et terrestre de Jésus-Christ et des justes ressuscités, comme l'avaient prétendu les millénaires, ensuite que les âmes des élus vont jouir de la vision béatifique du ciel, avant la résurrection de leur corps, qui n'aura lieu qu'à la fin du monde.

Cet exemple suffirait à nous convaincre que les trois éléments du progrès, dont nous venons de parler, dépendent l'un de l'autre et se produisent réciproquement. Il n'est pas difficile d'ailleurs de s'en rendre compte. Rien ne peut en effet produire la certitude, comme

(1) Parva lactentium membra, magna juvenum, eadem ipsa sunt tamen. Quot parvulorum artus, tot virorum ; et si qua illa sunt quæ ævi maturioris ætate pariuntur, jam in seminis ratione proserta sunt ; ut nihil novum postea proferatur in senibus, quod non in pueris ante latitaverit (*Ibid.*).

la clarté des preuves ; et la clarté des preuves naîtra elle-même du développement et de la précision des idées. De même, par conséquent, que la croissance des membres de l'enfant prépare leur vigueur ; ainsi à mesure qu'on distinguera, qu'on séparera, qu'on multipliera les points de doctrine, d'abord réunis dans des notions plus confuses, la lumière se fera plus vive, l'assurance remplacera l'hésitation et la certitude se substituera aux probabilités.

Dans l'élaboration de ses pensées, l'homme éprouve le besoin de s'aider du langage ; au progrès de ses conceptions correspond d'ordinaire un progrès dans les formules qui les expriment. C'est pourquoi les formules dogmatiques employées par les théologiens ou consacrées par l'usage et les définitions de l'Eglise, se perfectionneront aussi suivant les progrès de la science sacrée elle-même.

851. Ces divers moyens, ces distinctions, ces éclaircissements, ces preuves, ces formules permettent aux fidèles de s'assimiler la doctrine chrétienne et d'en prendre possession par une connaissance de plus en plus parfaite. Mais il ne faudrait pas se persuader que le travail de l'homme produit, accroît ou perfectionne la doctrine révélée. Non, cette doctrine tient toute son ampleur et toute sa perfection, de la source divine d'où elle émane. Elle est la sève généreuse et toujours jeune, qui forme dans l'esprit de l'homme les tissus qui lui servent de canaux. La vie du chêne de la forêt vient de la sève qui coule sous son écorce, qui développe son bois et qui chaque année couvre ses branches d'un feuillage touffu. La vie du dogme catholique vient aussi tout entière de la vérité révélée. C'est cette vérité qui produit dans l'Eglise, à travers les générations, le progrès que nous venons de considérer. Ce progrès consiste en effet dans la manifestation de ces aspects, de ces clartés, de ces preuves, qui la font mieux entendre et mieux exprimer. Or, nous l'avons vu, ce n'est pas de l'intelligence de l'homme, c'est de la vérité révélée, que sont tirés ces aspects, ces clartés et ces preuves, ou plutôt la doctrine chrétienne les offre d'elle même à tout esprit attentif : il suffit que notre attention soit excitée, pour que nous les remarquions. La vie du dogme est donc bien dans la doctrine révélée.

Cependant il existe, entre la vie corporelle et la vie de cette doctrine divine, une différence profonde. Les corps s'épuisent et meurent, lorsque l'âge de la vieillesse est venu. La doctrine chrétienne ne saurait vieillir ; c'est la science éternelle communiquée à l'homme, elle est toujours féconde, elle est toujours jeune. L'homme redoute une croissance trop rapide qui affaiblirait ses forces : il voit d'un œil mélancolique l'approche de l'âge mûr qui est l'avant-coureur de la décrépitude. La doctrine chrétienne ne s'épuise point ; elle ne perd rien de sa vigueur en se développant. Elle a produit saint Augustin, elle a produit saint Thomas, elle a produit le Con-

cile de Trente, elle a produit le Concile du Vatican ; les siècles succéderont aux siècles, les civilisations remplaceront les civilisations : la doctrine chrétienne produira toujours les enseignements qui répondent aux besoins de l'homme. Qu'elle croisse donc pour le bonheur de la génération présente et des générations à venir ! Que ses progrès soient intenses et rapides ! *Crescat igitur et multum vehementerque proficiat* !

852. Examinons maintenant si le progrès de la science sacrée s'est réalisé pour tous les dogmes, ou seulement pour un certain nombre d'entre eux. Comme nous l'avons vu ce progrès s'accomplit en vertu des principes révélés et il a lieu de trois manières principales : ce qui était implicite devient explicite ; ce qui était obscur et confus devient clair et précis ; ce qui était probable devient certain. Il en résulte que dès les origines du christianisme, on a connu plusieurs vérités principales d'une manière explicite, claire et certaine ; car cette connaissance pouvait seule fournir le germe et le principe de la science explicite, claire et certaine des autres dogmes. Il est en effet des enseignements qui ont été donnés nettement à tous les fidèles, dès le temps des apôtres. Mais on peut partager ces premiers enseignements explicites en deux catégories. Les uns, comme le caractère de la mission et du baptême de saint Jean-Baptiste, ont été formulés dès lors, non en raison d'une nécessité générale, mais en raison des circonstances de lieux et de temps. Les autres au contraire devaient nécessairement être crus explicitement : ils auraient été expressément promulgués, alors même que le christianisme serait né dans d'autres lieux et d'autres temps.

A cette seconde catégorie appartiennent tous les dogmes, dont la foi explicite est nécessaire de nécessité de moyen (670) ou de nécessité de précepte divin (669). L'Eglise est en effet chargée par Jésus-Christ de prêcher la doctrine chrétienne, de manière que tous ceux qui suivent ses enseignements, accomplissent les devoirs que la foi leur impose. Les vérités dont la foi explicite est d'obligation, ont donc toujours été formulées dans l'Eglise, d'une manière expresse, claire et indubitable.

Ces vérités sont, les unes d'ordre spéculatif, les autres d'ordre pratique. Les vérités d'ordre spéculatif sont les articles du symbole des apôtres quant à leur substance. Les vérités d'ordre pratique sont les préceptes du décalogue, l'autorité de l'Eglise, la nature des sacrements qu'on doit recevoir et l'obligation de demander à Dieu les biens indiqués dans le *Pater*.

Toutes ces vérités ont donc été enseignées, dès les premiers siècles, aussi expressément ou avec autant de certitude que dans les âges suivants.

Elles ont dû aussi dès les origines être exposées avec une clarté suf-

lisante, pour les faire connaître. Cependant rien ne semble s'opposer à ce que cette clarté ait augmenté par la suite.

En effet, comme nous l'avons vu en parlant des mystères, aux articles 124. 125 et 126, la clarté que les vérités révélées offrent à notre intelligence, résulte en grande partie de leurs analogies avec l'ordre naturel, ou de leur enchaînement entre elles et avec la fin dernière. Or ces analogies et cet enchaînement peuvent nous être manifestés de mieux en mieux, lorsqu'il s'agit de dogmes de foi catholique, aussi bien que lorsqu'il est question d'autres vérités révélées.

A certains égards, le progrès de cette clarté devra même être plus sensible pour les mystères fondamentaux que pour les dogmes secondaires. Les mystères fondamentaux entraînent en effet un plus grand nombre de conséquences ; ils ont des rapports plus complexes et plus divers avec les autres vérités de la foi. Ils peuvent sans doute être suffisamment connus, sans qu'on remarque ces conséquences et ces rapports ; mais ils seront plus clairement saisis par ceux à qui ces conséquences et ces rapports n'échapperont pas. Or le développement normal des dogmes secondaires mettra de plus en plus en lumière ces conséquences et ces rapports. Il projettera donc une clarté de plus en plus vive sur les mystères les plus essentiels de la foi.

853. C'est ce qui est arrivé en particulier pour le plus obscur de tous nos mystères, celui de la Sainte Trinité. Dans la préface de son traité *de Trinitate*, Petau établit par le témoignage des Ariens eux-mêmes. qu'on a toujours eu dans l'Eglise, la vraie et complète notion de ce dogme.

Un seul Dieu, un seule divinité, et non plusieurs; trois possesseurs de cette divinité, à chacun desquels on donne le nom de Dieu et on accorde les attributs réservés au seul vrai Dieu ; le premier nommé le Père, source et principe des deux autres ; le second appelé le Fils, engendré par le Père, à la fois Dieu et homme par une double naissance, l'une, antérieure à tous les siècles, de Dieu le Père seul, l'autre, dans le temps, de sa seule mère qui est une femme : telles sont en effet les vérités qui constituent le fond de la Trinité et qui suivant Petau (1) ont toujours été enseignées explicitement dans l'Eglise.

Mais pour donner à l'exposition de ces vérités la clarté, que nous trouvons dans les symboles de Nicée, de Constantinople et de saint Athanase, il a fallu de longues luttes contre les Sabelliens, les Subordinatiens et les Ariens.

Petau croit même qu'avant le Concile de Nicée, trois écrivains

(1) *De Trinitate*, Præfatio, ch. VI, n. 11.

orthodoxes, trompés par leurs théories platoniciennes, saint Justin, Athénagore et Théophile d'Antioche (1), auraient, sans le remarquer ajouté à ces vérités des explications inconciliables avec elles, et qui pour nous équivaudraient à la négation du dogme. Les histoires du dogme publiées de nos jours en Allemagne se montrent assez favorables au sentiment de Petau, tandis qu'au contraire presque tous les théologiens attribuent un sens orthodoxe, aux assertions des pères antinicéens, que Petau jugeait erronées.

Les théologiens invoquent, en faveur de leur manière de voir, deux principes généraux, qui ont été développés avec beaucoup de force par le cardinal Franzelin (2). Le premier principe, c'est qu'il convient d'interpréter les assertions obscures des pères, d'après leurs sentiments bien connus sur l'unité de Dieu et la Trinité des personnes. Le second est celui qui nous occupe en ce moment et en vertu duquel la trinité étant un dogme de nécessité de moyen, elle a été connue explicitement dans tous les siècles, et par conséquent avant le Concile de Nicée. Les deux principes sont fort justes. Le second en particulier renverse les systèmes, suivant lesquels on n'aurait pas eu, au second siècle, la notion de la trinité ; mais il ne nous semble point porter contre le sentiment de Petau. Ce grand théologien admet en effet que le dogme de la Trinité a été admis explicitement par tous les auteurs catholiques. Si quelques-uns d'entre eux avaient, comme il le pense, ajouté à cet enseignement orthodoxe des explications erronées, ce serait, d'après lui, parce qu'ils ne concevaient point le dogme assez clairement, et non parce qu'ils ne le croyaient pas explicitement. Petau reconnait, en effet, que ces auteurs enseignaient expressément tous les éléments du dogme ; mais il estime que, sous l'influence du platonisme, ils se forgeaient à eux-mêmes une théorie inexacte, pour concilier ces éléments entre eux et avec les autres dogmes.

C'est ainsi, suivant lui, que saint Justin admettait l'unité de la substance divine et la divinité du Fils, et qu'en même temps, par une inconséquence manifeste pour nous, il se serait persuadé que le Fils est d'une nature inférieure à celle du Père et qu'il ne participe ni à son immensité, ni à son invisibilité essentielle. Si saint Justin était tombé dans cette inconséquence, ce n'aurait pas été faute de connaître le dogme ; car il le croyait aussi explicitement que nous ; c'aurait été faute de s'en faire une conception assez claire. Or, comme nous le remarquions plus haut, si la foi aux vérités de nécessité de moyen et de précepte, ne saurait se développer dans l'Église, en passant de *l'état de foi implicite à l'état de foi explicite*, elle pro-

(1) *De Trinitate*, Præfatio, c. I, § XII, et lib. I, c. 3.
(2) *De Traditione*, th. X et XI.

gresse néanmoins par la manifestation de plus en plus claire des rapports de ces vérités avec le reste du dogme. D'ailleurs tous les théologiens le reconnaissent ; car ils pensent tous que les théories théologiques de la Trinité ont été plus claires après le Concile de Nicée, qu'au second et au troisième siècle. Il est sans doute difficile d'admettre que saint Justin ait émis des assertions, qui semblent contredire si manifestement les enseignements de la foi qu'il professait ; on se sent par suite porté à interpréter sa pensée comme le fait Franzelin.

Mais cette difficulté vient de ce qu'on doit interpréter les pensées obscures d'un auteur, d'après ses sentiments connus, et non de ce que le dogme de la Trinité ne saurait être expliqué de plus en plus clairement dans l'Eglise.

Il convient toutefois de remarquer que si, faute de clarté suffisante, certaines théories inconciliables avec un dogme peuvent être émises par des auteurs particuliers, elles ne seront jamais acceptées, ni enseignées par l'Eglise elle-même. Ce principe s'applique à toutes les vérités révélées, même à celles dont la foi est encore implicite (847). A combien plus forte raison, doit-il être maintenu, quand il s'agit du mystère de la sainte Trinité, dont la foi a toujours été explicite.

Aussi la doctrine officielle de l'Eglise n'a-t-elle jamais pu consister même en matière secondaire, dans des théories comme celles que Petau attribue à saint Justin, et les décisions des papes saint Callixte et saint Denys ont-elles toujours été la condamnation des erreurs qui menaçaient de corrompre la saine doctrine (1).

Terminons par une observation. La netteté et la précision du langage répondent à la clarté des conceptions. Si les formules théologiques qui expriment le dogme de la Trinité se sont perfectionnées jusqu'au moyen âge, c'est que la connaissance de ce mystère s'est éclaircie jusqu'à cette époque.

Art. 139. — *Le progrès dans la connaissance du dogme : ses facteurs.*

854. Il résulte des articles précédents que le développement de la doctrine chrétienne se produit, non point dans la vérité révélée qui reste immuable, mais dans l'esprit des fidèles qui s'assimilent de plus en plus cette vérité. Or, de même que l'assimilation de la nourriture matérielle se fait d'abord par des organes particuliers, et ensuite par le corps tout entier, ainsi l'assimilation de la doctrine révélée se

(1) Franzelin, *de Traditione*, th. X ; Schwane, *Dogmengeschichte*, t. 1, §§ 19 et 22.

produit pour les individus et pour le corps de l'Église. C'est une remarque que le Concile du Vatican fait à la suite de saint Vincent de Lérins, *tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ*. Voyons donc d'abord comment les individus, et ensuite comment l'Église contribuent au progrès de notre connaissance des vérités révélées.

855. Le fidèle possède une intelligence qui cherche naturellement à comprendre toutes les vérités qui se présentent à elle. Il s'applique en conséquence à bien saisir l'objet de sa foi. Suivant une formule célèbre, la foi mène à l'intelligence des vérités révélées, *fides quærit intellectum*. Cette inclination naturelle de l'esprit humain a donné naissance à la science de la foi, c'est-à-dire à la théologie. La théologie, entendue dans son sens strict, a pour objet les conclusions théologiques, c'est-à-dire, non point les vérités révélées, mais les conséquences qui sont virtuellement contenues dans ces vérités et qui s'en tirent par déduction. Mais pour arriver à la plupart de ces conclusions, il faut que le théologien se rende parfaitement compte de ce qui est contenu dans la révélation. Il faut donc qu'il s'assimile les vérités révélées. Or, pour cela, il est nécessaire qu'il les développe, qu'il les distingue, qu'il les éclaircisse, qu'il en établisse solidement la révélation. D'ailleurs les conclusions théologiques auxquelles il parviendra l'aideront, à leur tour, à mieux distinguer les vérités révélées, à les mettre en lumière et à en saisir toute l'harmonie et la connexion. Le théologien est donc l'artisan du développement des dogmes. Est-il besoin d'ajouter qu'il a pour coopérateurs, dans ce travail d'ordre privé, le controversiste et l'apologiste, qui défendent la doctrine chrétienne contre les fausses interprétations, l'exégète, qui explique la Sainte Écriture, tous ceux qui étudient les symboles, les conciles, les actes pontificaux, les écrits des saints pères, ou les autres documents qui témoignent de la foi professée aux diverses époques.

Ces travailleurs ne restent pas isolés. Indépendamment de la communauté de foi qui les unit à l'Église catholique, ils ont une communauté de pensées, qui les associe et centuple leurs forces pour le développement privé de la doctrine chrétienne. Les découvertes de chacun d'eux sont contrôlées par les autres et mises en commun pour servir à tous. On sait comment progressent les sciences profanes? Chaque invention nouvelle est publiée, discutée, puis adoptée par les hommes compétents; elle fait dès lors partie du patrimoine général des vérités acquises. Ainsi en est-il de la science sacrée, avant même que le magistère authentique des pasteurs de l'Église ait sanctionné ses affirmations (639). Les vérités révélées qu'un saint Augustin ou un saint Thomas d'Aquin auront signalées, mises en lumière, démontrées, seront reconnues pour

révélées, de tous les théologiens qui auront été convaincus par les enseignements de ces docteurs. Cette conviction générale se formera parfois sans la moindre résistance. D'autres fois, il se produira de vives contradictions. Les opinions opposées entreront en lutte les unes contre les autres. La discussion augmentera ordinairement la lumière, mais elle n'aboutira pas toujours à une entente et à des conclusions certaines. Cependant cela arrivera quelquefois après un combat de plusieurs années ou de plusieurs siècles. C'est ainsi qu'une opinion se verra abandonnée par toutes les écoles et que l'opinion contraire deviendra le sentiment commun.

856. Ce développement se pourra réaliser par le simple choc d'opinions libres ; mais il s'accomplira bien plus rapidement et plus sûrement, si les théologiens combattent pour la défense de la saine doctrine, contre les hérésies et les erreurs. On sait, en effet, que rien n'a contribué au progrès du dogme, autant que les grandes hérésies. Les raisons de cette loi historique sont nombreuses. Les hérésies nécessitent des définitions infaillibles de l'Eglise. Or ces définitions sont portées avec une assistance spéciale du Saint-Esprit et elles mettent d'accord tous les fidèles auxquels elles s'imposent. Mais ces définitions ne font progresser le dogme, qu'autant qu'elles le précisent en des points nouveaux ; or cette précision est le résultat d'un travail préalable, dont il convient d'expliquer la fécondité.

Indépendamment du secours de Dieu, cette fécondité semble due à trois causes principales. Une première, c'est que les hérésies se heurtent à des dogmes universellement connus et admis, à des dogmes par conséquent qui ont été déjà mis en lumière par les travaux des générations passées. Une seconde, c'est que les hérésies atteignent le dogme dans ses parties importantes et essentielles, tandis que les opinions théologiques se produisent le plus souvent sur des questions secondaires. Or les vérités les plus importantes de la doctrine chrétienne sont aussi les plus fécondes, parce qu'elles ont de plus nombreuses ramifications et que leur négation entraînerait des erreurs plus manifestes et plus nuisibles. Il n'est donc pas étonnant que les discussions du XVe siècle entre thomistes et scotistes aient été à peu près stériles, et qu'au contraire les controverses du XVIe siècle avec les protestants aient été très fécondes. Une troisième raison, c'est que les efforts se soutiennent, se multiplient et s'associent quand la foi a besoin d'être défendue, tandis qu'ils s'affaiblissent et se divisent, lorsqu'on ne voit en cause que des opinions libres. Or les résultats obtenus répondent ordinairement au travail dépensé.

Nous pourrions nous arrêter plus longtemps à la manière dont les efforts privés font progresser la théologie ; mais il est temps de parler de l'action publique de l'Eglise.

857. Il y a une profonde différence entre la manière dont l'Eglise participe au développement de la doctrine catholique, et la façon dont les associations scientifiques coopèrent au progrès des sciences profanes. Le rôle des sociétés scientifiques se borne nécessairement à aider les savants dans leurs recherches, à les grouper, à leur fournir des instruments de travail, à les protéger, à les encourager, à leur permettre de consacrer tout leur temps à l'étude ; mais ces sociétés ne sauraient s'attribuer la fonction de faire, comme telles, des découvertes, ou de prononcer, en cours souveraines et infaillibles, sur les questions qui s'agitent. Elles n'ont en effet d'autre valeur scientifique que celle des savants qui les composent. L'autorité des travaux de ces associations dépend, par conséquent, de l'autorité des membres qui y ont pris part.

Il n'en est pas de même de l'Eglise. Dieu lui a donné en effet, dans la personne de ses chefs, une autorité infaillible non seulement pour garder, mais encore pour interpréter le dépôt de la doctrine chrétienne. La constitution *Dei Filius* n'a pas manqué de distinguer ce double rôle dans le paragraphe que nous étudions. Elle dit en effet que la doctrine de la foi a été confiée à l'Eglise pour qu'elle la garde fidèlement, *fideliter custodienda*, voilà sa mission de gardienne, et qu'elle l'interprète infailliblement, *infallibiliter declaranda*, voilà sa mission d'interprète et de docteur.

Cette double mission était déjà distinguée dans l'Ecriture Sainte et attribuée aux chefs de l'Eglise. « Le Christ, dit saint Paul (1), a établi les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs, *Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores.* » Or, comme le remarque fort bien le cardinal Franzelin (2) à la suite de saint Augustin et de saint Jérôme, après avoir distingué les apôtres, les prophètes et les évangélistes, l'auteur inspiré ne distingue plus les docteurs des pasteurs ; il ne dit pas que Jésus-Christ a établi les uns pasteurs, les autres docteurs : il dit qu'il a établi les mêmes personnes pasteurs et docteurs. Il montre ainsi que la fonction de docteur est toujours jointe à celle de pasteur ; il marque par conséquent que ceux qui sont chargés de présenter aux fidèles le dépôt de la saine doctrine, sont en même temps chargés de l'interpréter. En donnant à ses apôtres la mission d'enseigner tout ce qu'il leur avait confié, *docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis*, Jésus-Christ avait lui-même manifesté clairement qu'il mettait dans les mêmes mains ce double ministère ; car les apôtres ne sauraient enseigner tout ce qui leur a été

(1) Eph. IV, 11.
(2) *De Traditione*, th. XXVI, 2e édition, p. 300.

confié, sans en garder fidèlement le dépôt et sans l'expliquer au besoin. La nature de la doctrine chrétienne qui doit rester immuable dans son fond et se développer dans son exposition, exigeait d'ailleurs que ses dépositaires fussent à la fois ses gardiens et ses docteurs. Elle devait en effet être comprise et expliquée de diverses manières par les fidèles et les théologiens. Or comment les pasteurs auraient-ils pu la garder fidèlement, s'ils n'avaient eu aucune autorité pour se prononcer sur les interprétations diverses qui en seraient données. L'infaillibilité leur était donc nécessaire pour expliquer la révélation, aussi bien que pour la garder. Aussi la perpétuelle assistance qui leur a été promise par Jésus-Christ, s'étend-elle à tous leurs enseignements en matière de foi. L'Eglise possède donc, pour le développement de son dogme, une organisation surnaturelle à laquelle aucun organisme similaire ne répond dans les sociétés profanes. Les progrès de son enseignement ne naîtront pas seulement des études de ses théologiens ; ils viendront plus encore des déclarations de ses pasteurs ; car en vertu de leur infaillibilité, ces déclarations assureront aux vérités qui en feront l'objet, une certitude indiscutable, bien supérieure à celle que pouvaient leur apporter les démonstrations de la théologie.

858. Grâce à cet organisme précieux, ces progrès seront constants. Ils pourront sans doute se ralentir à certaines époques ; mais tout développement enregistré dans une définition, sera acquis à jamais. La marche de la doctrine sera toujours progressive et ne pourra jamais être rétrograde. On ne remettra plus en cause, ce qui aura été une fois décidé infailliblement. Si saint Irénée et saint Cyprien avaient vécu cinq cents ans plus tard, au lieu de les admettre, ils auraient combattu sans l'ombre d'une hésitation, le premier les théories des millénaires, le second celles des rebaptisants. Lorsqu'ils publièrent leurs premiers écrits, l'Eglise ne s'était pas encore prononcée définitivement sur ces erreurs. Maintenant qu'elle les a condamnées, nous avons la certitude que les doctrines contraires font partie du dépôt de la révélation.

L'Eglise contribue donc puissamment au développement des dogmes en proposant explicitement à notre foi, les vérités qu'elle tire du dépôt de la révélation, mais qui jusque-là n'avaient point fixé son attention. Aussi peut-on distinguer entre l'enseignement explicite de l'Eglise qui porte expressément sur les vérités qui en sont l'objet, et son enseignement implicite qui garde, sans les formuler, les vérités révélées qu'elle ne propose pas en particulier à la croyance de ses enfants. Les dogmes de foi catholique rentrent dans l'enseignement explicite ; les dogmes de foi simplement divine rentrent dans l'enseignement plus ou moins implicite. S'inspirant

d'une parole d'Origène, les théologiens (1) expriment la même distinction, en disant que les vérités proposées clairement à notre foi par l'Eglise, appartiennent à la *règle de foi prochaine* que tous les fidèles sont tenus de suivre, tandis que les vérités simplement contenues dans les sources de la révélation, c'est-à-dire dans l'Ecriture sainte et la tradition, appartiennent à la *règle de foi éloignée*.

859. Il nous reste à indiquer les rapports mutuels de la science privée des théologiens et des enseignements de l'Eglise, dans ce développement. Comme les jugements de l'Eglise ne sont pas infaillibles en vertu d'une inspiration du Saint-Esprit, mais en vertu d'une assistance qui laisse les pasteurs de l'Eglise à leurs lumières, en écartant d'eux tout péril d'erreur, c'est par une science plus approfondie des vérités révélées qu'ils verront avec clarté et certitude, les points nouveaux qu'il convient de définir. Mais nous avons dit que cette science progresse par une communauté d'efforts. Aussi les études des théologiens et de tous ceux qui cultivent la science sacrée préparent-elles les enseignements de l'Eglise. Elles les préparent de loin, en soulevant des questions nouvelles, ou en signalant les hérésies qui cherchent à glisser leur venin dans le dépôt de la foi. Elles les préparent de plus près, en établissant, par leurs discussions et leurs recherches, quelle est la véritable doctrine chrétienne, sur les points qui font difficulté, et en les exprimant dans des formules appropriées. Elles les préparent d'une manière très prochaine, au sein des conciles, dans les congrégations où s'élaborent ordinairement les jugements solennels de l'Eglise ; car dans les congrégations qui précèdent le prononcé du jugement définitif, les évêques eux-mêmes remplissent le rôle de théologiens qui discutent et cherchent, avant d'exercer la mission de juges qui prononcent.

Si les évêques agissent comme théologiens, lorsqu'ils préparent des définitions solennelles, il n'est pas nécessaire qu'ils soient réunis en conciles, pour que leurs enseignements revêtent le caractère de jugements authentiques et infaillibles. Le magistère ordinaire et universel de l'Eglise a en effet la même autorité que le magistère extraordinaire des conciles. Or ce magistère ordinaire n'est pas autre chose que l'enseignement de l'épiscopat dispersé, proposant une vérité comme appartenant à la foi. L'épiscopat dispersé pourra-t-il être amené par les études des théologiens à proposer comme appartenant à la foi des points nouveaux de doctrine ? Nous l'avons suffisamment montré, à l'article 119.

860. Les enseignements authentiques de l'Eglise exercent, à leur tour, une grande influence sur la science privée des théologiens. Ils sont reçus par la théologie, comme des principes désormais indis-

(1) Franzelin, *de Traditione*, th. XIII, 2e édit., p. 289.

cutables et servent de points d'appui pour des recherches plus amples et plus profondes. Ils réunissent tous les esprits dans les mêmes pensées et les mêmes manières d'interpréter la révélation. Ils resserrent ainsi l'unité du dogme catholique, donnent une direction commune à toutes les écoles de théologie et circonscrivent le champ des controverses.

Est-il besoin de faire remarquer leur heureuse action sur la science de la religion chez les simples fidèles. Ceux-ci ne sauraient se livrer à des recherches personnelles comme les théologiens. Leur connaissance de la révélation se borne donc presque toujours aux dogmes proposés par l'Eglise, qui s'applique à mettre ces dogmes à leur portée et à en nourrir leur piété. Plus les définitions qu'elle aura portées seront claires et précises, mieux par conséquent les fidèles seront instruits de leur foi.

ART. 140.— *Le progrès dans la connaissance du dogme : sa marche générale à travers les siècles.*

861. Nous avons vu quel est l'objet et quels sont les facteurs du développement de la science des dogmes. Notre Concile nous indique aussi, à la suite de saint Vincent de Lérins, la marche de cette science à travers les siècles.

Son progrès s'accomplira, dit-il, suivant le développement des âges et des siècles, *ætatum ac seculorum gradibus*. En rapprochant le progrès des siècles du progrès des âges, saint Vincent de Lérins continue à se servir de la comparaison qu'il a empruntée à la manière dont grandit le corps humain et dont chacun de nous se développe intellectuellement et moralement.

On sait que l'époque du développement de chaque organe et de chaque faculté, dépend à la fois de la nature de l'homme et des conditions où il vit. Notre corps et notre esprit ne prennent toute leur vigueur, qu'après l'âge de l'adolescence ; c'est une loi générale de notre nature. Mais les conditions extérieures dans lesquelles nous grandissons, contribuent aussi à augmenter ou à diminuer nos forces. Le sauvage nourri à l'ombre des forêts aura le corps vigoureux et l'intelligence bornée. L'enfant élevé dans les écoles de nos capitales civilisées, aura le corps délicat et l'intelligence ouverte. Chaque membre et chaque faculté prennent même un développement particulier, qui répond aux habitudes que nous avons contractées. La main du forgeron est épaisse, vigoureuse et lourde ; celle du pianiste est délicate et déliée. L'homme des champs a l'esprit positif, prévoyant et pratique ; l'homme des villes est plus ingénieux et plus entreprenant ; le poète nourrit son imagination de rêves brillants ; le philosophe élabore des théories générales ; le

savant est attentif à tous les phénomènes auxquels s'applique la science qu'il cultive.

C'est de la même façon qu'à travers le cours des siècles, la connaissance des dogmes progresse, d'une part, suivant la nature de ces dogmes et leur ordre logique, et d'autre part aussi, suivant les circonstances extérieures au milieu desquelles se fait ce développement. Montrons-le rapidement.

862. Elle se développe suivant la nature et l'ordre logique de ces dogmes. Les vérités révélées s'enchaînent en effet les unes aux autres; l'attention ne saurait se porter sur les conséquences d'un dogme, que lorsque ce dogme lui-même a été solidement établi et clairement exposé. C'est pourquoi on a vu s'éclaircir successivement le dogme de l'unité de Dieu et de ses attributs contre les Gnostiques ; le dogme de la Trinité contre les Sabelliens qui rejetaient les trois personnes, contre Arius qui amoindrissait la seconde et contre Macédonius qui supprimait la troisième ; le dogme de l'incarnation contre Nestorius qui séparait les deux natures de Jésus-Christ, contre Eutychès qui les mêlait et contre les Monothélites qui en confondaient les opérations ; le dogme de la grâce contre les Pélagiens qui la niaient et les Sémipélagiens qui l'altéraient. L'attention s'est portée ensuite d'une façon plus spéciale, sur les moyens par lesquels nous recevons la grâce, c'est-à-dire sur l'Eucharistie et sur les autres sacrements. Elle s'est arrêtée après cela sur l'Eglise et sur ses chefs qui réunissent en leurs mains le pouvoir d'ordre, duquel dépendent les sacrements, et le pouvoir de juridiction, auquel se rattachent l'autorité législative et doctrinale des pasteurs, la souveraine autorité du pape et son infaillibilité.

Il eût été impossible d'éclaircir ces vérités en renversant cet ordre. L'infaillibilité du pape est en effet un corollaire de sa souveraine autorité et de sa supériorité sur les Conciles. L'intelligence de cette supériorité discutée au temps du grand schisme, supposait une connaissance très distincte du pouvoir d'ordre et de celui de juridiction. La distinction très nette de ce double pouvoir avait été le fruit des travaux concomitants des théologiens et des canonistes du moyen âge sur les sacrements et sur la législation ecclésiastique. La théorie des sept sacrements, qui fut élaborée après la renaissance des études inaugurée par Charlemagne, était elle-même un corollaire de la théorie de la grâce développée par saint Augustin. Cette théorie de la grâce divine qui justifie chacun de nous, ne pouvait être approfondie qu'après la doctrine de l'incarnation qui est la source de la grâce. La doctrine de l'incarnation ne pouvait se préciser, qu'après celle de la consubstantialité du Père et du Fils dans la Trinité. Enfin la distinction des trois personnes en une même nature avait besoin de s'appuyer sur le monothéisme enseigné dans l'Ancien

Testament et proclamé au milieu du monde polythéiste par les premiers prédicateurs de l'Évangile.

863. De même que la nature de l'homme a sur son développement une plus puissante influence que les conditions extérieures où il vit, de même l'ordre dans lequel les dogmes s'éclaircissent successivement dépend bien plus de leur enchaînement logique que des conditions extérieures qui résultent des événements historiques. Ces événements ralentissent ou accélèrent la marche qu'aurait suivie la pensée théologique ; mais ils ne sauraient la renverser ; car il est aussi difficile de donner à l'esprit humain une direction contraire à la logique, qu'il est difficile de faire remonter les fleuves vers leur source.

En faisant régner partout l'ignorance, les invasions des barbares ont suspendu pendant plusieurs siècles, le mouvement de la dogmatique ; mais aussitôt que ce mouvement s'est ravivé, il s'est rattaché aux enseignements formulés par saint Augustin à la veille des invasions. La connaissance de la psychologie et de la métaphysique d'Aristote ont activé ce mouvement au treizième siècle ; mais il s'est continué dans la voie qu'il avait prise dans les écoles fondées par Charlemagne. Les luttes contre l'hérésie accélèrent aussi la marche des doctrines, comme nous le remarquions dans notre dernier article ; mais elles ne semblent pas l'avoir jamais fait dévier notablement. Les seules hérésies qui activent la théologie sont en effet celles qui se produisent sur les points où le dogme se développe. Le Gnosticisme, le Sabellianisme, l'Arianisme, le Nestorianisme, le Monophysisme ont puissamment contribué à son progrès ; mais c'est parce que ces hérésies se sont produites au moment propice, ou plutôt c'est parce qu'elles sont nées des questions que soulevait la marche du dogme. Lorsque ces questions ont été résolues, le nestorianisme et le monophysisme ont continué à vivre, ou pour mieux dire ils n'ont plus fait que végéter en Perse et en Egypte, sans plus susciter aucune discussion importante.

Le développement de la dogmatique du moyen âge s'est fait sans controverse avec aucune grande hérésie ; pour parler plus exactement la grande hérésie qui répond à ce développement ne s'est produite que lorsqu'il était accompli. Cette hérésie est le protestantisme ; c'est lui qui a tenté de remettre en cause ce que les scolastiques avaient établi. Cette opposition tardive a aidé à tirer des enseignements du moyen âge, les conclusions qui y avaient été mises en lumière. Elle a eu pour résultat l'efflorescence théologique du commencement du dix-septième siècle. Cette opposition a aussi nécessité la promulgation des décrets de Trente qui consacrèrent les principaux enseignements de la théologie scolastique. Depuis lors, ce n'est plus par les luttes avec le protestantisme que le dogme a marché, mais par celles

qu'il a dû soutenir contre le jansénisme, le josephisme ou gallicanisme, le semi-rationalisme et le fidéisme, qui formaient comme l'arrière-garde de la grande hérésie des réformés. Ces systèmes qui se prétendaient catholiques reprenaient en effet, sous une forme mitigée et sous de nouveaux aspects, une partie des erreurs du protestantisme. Ils ont amené l'Eglise à compléter les enseignements du Concile de Trente, sur la grâce, sur l'autorité du Souverain Pontife et sur la nature de la foi, comme jadis les monothélites et les semi-pélagiens l'avaient contrainte à compléter les condamnations qu'elle venait de porter contre les monophysites et les pélagiens. Le rationalisme est né lui aussi du protestantisme ; mais, nous le dirons tout à l'heure, il semble mettre en cause un nouvel ordre de questions, assez différentes de celles que le vieux protestantisme avait agitées.

Tous les développements donnés dans le cours des siècles à la doctrine chrétienne sortent donc des développements précédents, comme les rameaux sortent des branches qui les portent, et comme les branches sortent du tronc qui les nourrit. Seulement le progrès se ralentit ou s'accélère suivant les conditions où il s'effectue, de même que la sécheresse ou l'humidité diminuent ou augmentent la pousse des arbres.

864. Mais, tout en sortant les unes des autres, les branches peuvent prendre des directions diverses, selon qu'elles rencontrent des obstacles ou un espace favorable, selon que la main du jardinier les taille ou les laisse à leur élan vers le ciel. C'est de cette manière que les conditions extérieures contribueront aussi, non seulement à accélérer ou à ralentir le progrès du dogme, mais encore à fixer sa marche entre les diverses directions qui s'offrent à lui dans la voie où il est engagé.

Ces conditions extérieures pourront être en partie le résultat du dogme lui-même, et en partie le résultat de causes qui lui sont étrangères ; mais elles feront étudier avec ardeur les questions sur lesquelles elles fixeront l'attention. La civilisation raffinée de l'empire de Byzance offrait en Orient un terrain favorable aux controverses spéculatives sur la Trinité et sur l'Incarnation. Les Occidentaux, plus pénétrés de l'esprit pratique de Rome, étaient mieux préparés à discuter la question de la grâce. Au commencement du moyen âge, le peuple était plein de foi, mais incapable de saisir les spéculations qui avaient stimulé la pensée chrétienne pendant les quatre premiers siècles de notre ère. La dévotion se porta vers le saint Sépulcre et vers les formes extérieures de la religion ; les théologiens s'occupèrent de ces formes ; ils fixèrent le nombre des sacrements. A partir du XII[e] siècle, la philosophie prit possession de toutes les écoles de l'Occident ; elle introduisit dans les sciences sacrées des questions qui n'avaient jamais été examinées ; la mé-

thode scolastique fit de la théologie un corps de doctrines enchaînées et homogènes. A partir du XVI[e] siècle, la découverte de l'imprimerie permit de réunir et de comparer les documents dispersés et parfois enfouis dans les bibliothèques. Elle fit pénétrer dans les études ecclésiastiques une critique plus exigeante, y élargit la part faite aux textes et aux preuves d'autorité et restreignit l'importance accordée aux raisons théologiques.

865. Le concours de ces causes internes et de ces conditions extérieures a fait passer la science de la doctrine chrétienne par trois phases successives, dont les méthodes diffèrent d'une façon assez sensible. La première phase est celle de la théologie positive, qui a régné jusqu'à la chute de l'empire romain ; la seconde est celle de la théologie scolastique, qui a été cultivée pendant tout le moyen âge. La plupart des auteurs n'admettent que ces deux phases ; mais depuis le XVI[e] siècle, nous sommes entrés, à ce qu'il nous semble, dans une phase nouvelle, que nous qualifierions volontiers du nom de critique théologique.

La théologie positive fut celle des saints Pères. Elle consista à exposer la doctrine reçue et à résoudre les questions qui se soulevaient par l'étude et la discussion de l'Ecriture et des écrits des premiers représentants de la tradition. Cette méthode convenait aux temps où on devait consolider, éclaircir et défendre contre les grandes hérésies, les dogmes fondamentaux du christianisme sur la trinité, l'incarnation et la grâce.

La théologie scolastique se mit à l'œuvre, lorsque ce premier travail fut accompli. Elle fut le fruit d'une nouvelle civilisation, qui s'était développée sur les ruines de la civilisation romaine. La puissante métaphysique d'Aristote fut appliquée à tous les dogmes chrétiens ; elle en fit l'analyse et la synthèse, leur forgea une langue concise et profonde, et prépara les admirables décrets du Concile de Trente. Les principaux représentants de la théologie positive avaient été des évêques, qui instruisaient leurs peuples et les prémunissaient contre l'hérésie. Les principaux représentants de la théologie scolastique furent nécessairement des professeurs, qui s'adressaient à des écoliers bien au courant des subtilités de la philosophie.

La théologie positive n'est point morte : elle a fourni des armes aux controversistes catholiques contre Luther et Calvin ; elle a inspiré les travaux dogmatiques de Petau et de Thomassin. La théologie scolastique n'est point morte non plus ; elle a produit une pléiade de grands théologiens au XVI[e] siècle et semble vouloir encore renaître de nos jours. C'est que la Providence garde au sein de l'Eglise toutes les puissances qui en sont sorties et qui peuvent servir encore à la défense ou au développement de ses enseignements ; mais cette même Providence a fait pénétrer ou plutôt elle a déve-

loppé à l'époque moderne, dans les sciences sacrées, un nouvel élément, la critique des autorités et des documents.

Le protestantisme a remis en question l'autorité de l'Eglise. Le rationalisme a remis en question l'autorité du christianisme lui-même. Enfin le criticisme a remis en question l'authenticité, l'intégrité et la valeur historique et la signification des documents scripturaires, patristiques, conciliaires, théologiques même. La défense de la doctrine chrétienne contre ces attaques devait enrichir la science sacrée, de nouvelles branches. La théologie s'est augmentée du traité de l'Eglise, du traité des lieux théologiques, du traité du Pontife romain, du traité de la véritable religion ; toutes les sources de la révélation, dont jusque-là on avait surtout approfondi les enseignements, sont devenues l'objet d'études critiques. Ces études sur les livres de l'Ecriture, sur les écrits des pères et des théologiens, sur les décrétales des papes et des Conciles, sur les actes des martyrs, sur l'archéologie chrétienne, sur le développement de la dogmatique, sur l'histoire des hérésies et de toutes les fausses religions ont introduit dans l'exposé de la doctrine chrétienne des considérations nouvelles, qui y prennent chaque jour une plus large place. C'est pourquoi la théologie contemporaine est à la fois positive, comme celle des pères, scolastique comme celle du XIII[e] siècle, et enfin critique pour répondre à de nouvelles nécessités.

866. Encore une observation. A la vue du progrès qui s'accomplit dans l'intelligence de la révélation, on pourrait être tenté de plaindre les générations qui ont précédé la nôtre. Cette compassion serait sans fondement. Dans son développement, la doctrine chrétienne est successivement mise en lumière, sous ses divers aspects. Or l'aspect, sous lequel elle est présentée à chaque génération, est celui qui répond aux aspirations et à l'état intellectuel et moral de cette génération. Les chrétiens de l'époque patristique ne sentaient pas le besoin, qu'on éprouva au treizième siècle, d'appliquer la méthode péripatéticienne au dogme ; ils ne se posaient pas d'autres questions que celles qu'on discutait de leur temps. Les docteurs du moyen âge ne pensaient pas davantage à établir, par des preuves détaillées, l'autorité de l'Eglise et du christianisme. L'enfant se pose-t-il les questions qui préoccupent le jeune homme ? et ce dernier ne changera-t-il pas de manière de voir, en bien des points, lorsqu'il aura la maturité et l'expérience que donnent les années ?

L'enseignement de l'évangile se transforme et mûrit ; ou plutôt il se rajeunit tous les jours, pour être compris des intelligences de chaque génération. Les auditeurs de saint Augustin comprenaient ses discours ; mais ils auraient été incapables de lire la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. Saint Augustin et saint Thomas étaient de leur temps et ils parlaient pour les esprits de leur temps. En lisant

les écrits de ces maîtres, nous y trouvons d'abondantes lumières ; mais, parmi leurs enseignements, il en est qui nous frappent peu, parce qu'ils ne rentrent pas dans le cadre de nos préoccupations. Nous nous posons, par contre, des questions auxquelles ils ne songeaient pas et dont ils ne donnent point la solution Les docteurs de chaque époque ont l'esprit de leur temps et y accommodent leur exposition du dogme. Les pasteurs de l'Eglise font de même. Ils remplissent ainsi la mission qu'ils ont reçue, d'instruire de la doctrine révélée toutes les générations. L'enseignement des vérités révélées donné à chaque siècle, est donc celui qui lui convient. D'ailleurs ces vérités sont toujours enseignées dans leur intégrité ; ce qui change, ce sont uniquement les aspects de ces vérités, qui sont mis en lumière aux diverses époques.

Art. 141. — *Le progrès dans la connaissance du dogme : ses étapes pour chaque individu et pour chaque dogme.*

867. Nous avons vu quelle marche le développement des dogmes suit à travers les siècles ; arrêtons-nous un instant aux étapes par lesquelles passera la connaissance progressive des dogmes, soit chez les individus pour l'ensemble de la doctrine, soit dans l'Eglise pour chaque dogme. Saint Vincent de Lérins a caractérisé ces étapes, en les nommant l'intelligence, la science et la sagesse, *intelligentia, scientia, sapientia.* Ces termes qui étaient entendus dans diverses acceptions au temps où il écrivait comme aujourd'hui, peuvent désigner dans notre texte, un état d'esprit différent, selon qu'on envisagera chaque dogme, avant ou après sa définition par l'Eglise.

868. Voyons d'abord le sens qu'ils peuvent recevoir, pour les dogmes qui ne sont pas encore définis.

Saint Augustin parle, au cinquième livre de son traité *contre Julien,* des enfants, qui, après le temps où ils étaient encore incapables de toute appréciation, commencent par apprécier mal et parviennent ensuite, s'ils sont bien doués, à apprécier avec *sagesse* (1). Cette sagesse consiste à se conduire d'après les règles de la prudence. Elle semble celle que saint Vincent de Lérins avait en vue dans son *Commonitorium* ; car il y traite de folie, la conduite des novateurs imprudents toujours prêts à abandonner la doctrine ancienne. « Je ne puis, dit-il (2), trop m'étonner de tant de folie, de tant d'impiété

(1) *Contra Julianum*, lib. 5, c. IV, n. 18, *P. L.* t. XLIX, col. 795.

(2) Mirari satis nequeo tantam quorumdam hominum vesaniam, tantam excœcatæ mentis impietatem, tantam postremo errandi libidinem, ut contenti non sint tradita semel et accepta antiquitus credendi regula, sed nova in diem quærant, semperque aliquid gestiant Religioni addere, mutare, detrahere. *Commonitorium Primum*, n. 21. Migne, *P. L.* n. 21, t. L, col. 666. Cfr. *Ibid.*, n. 20, 23 et 27.

et d'aveuglement, enfin de tant de plaisir à se plonger dans l'erreur, quand je vois certains hommes qui, au lieu de suivre la règle de foi reçue et acceptée de l'antiquité, cherchent chaque jour nouveautés après nouveautés, et prétendent toujours ajouter, changer ou retrancher quelque chose à la religion. »

Pour faire progresser le dogme, suivant les règles de la sagesse ainsi entendue, on devra donc en tirer des développements et des éclaircissements, conformes à ce qui a toujours été cru dans l'Eglise. Suivant l'expression de saint Vincent de Lérins, reproduite par la constitution *Dei Filius*, on devra laisser la doctrine chétienne dans son genre, c'est-à-dire ne point la corrompre, ni la détruire, par l'introduction d'éléments étrangers ; on devra veiller à ce qu'elle reste ce qu'elle était, *sed in suo duntaxat genere*. Or, d'après les explications qui précisent la pensée de l'illustre auteur, la doctrine chrétienne restera ce qu'elle était, si on garde le même dogme, *in eodem dogmate*, le même sens, *in eodem sensu*, le même sentiment, *in eodem sententia*. Qu'est-ce à dire ? — Le dogme restera le même, quand les développements ajoutés seront contenus dans ce qu'on croyait précédemment. Le sens restera le même, quand il concordera avec l'ancienne interprétation des formules scripturaires ou traditionnelles. Les sentiments resteront les mêmes, quand on laissera subsister tous ceux qui, sans être imposés par des formules arrêtées, sont unanimement enseignés dans l'Eglise. Le théologien exercera donc sa sagesse, dans les développements qu'il donnera au dogme, en reconnaissant, après un examen attentif, que ces développements étaient renfermés dans le dépôt de la tradition et qu'ils sont supposés implicitement dans les enseignements de l'Eglise.

Avant d'aboutir à cette conclusion, où se montrera sa sagesse, il passera par deux étapes préliminaires. S'il s'agit d'une question que personne n'avait encore soulevée, il faudra d'abord qu'il y pense et qu'il comprenne qu'il y a là un point à mettre en lumière. C'est le premier degré de l'intelligence, *intelligentia*. Il faudra ensuite qu'il examine ce qui, dans la question, est conforme ou contraire aux données de la tradition et de la Sainte Écriture. Il acquerra ainsi peu à peu la science, *scientia*, de cette doctrine. Cette science ellemême donnera à son tour de la sagesse, *sapientia*, à ses conclusions.

Ces diverses étapes pourront être parcourues ou non par le même homme, suivant la difficulté du problème à résoudre. Plusieurs générations de laborieux pionniers seront souvent nécessaires pour dégager et établir solidement une solution absolument sûre.

869. Nous avons vu que la doctrine chrétienne ne se développe pas seulement dans les individus ; mais encore dans l'Eglise qui la garde et l'enseigne. Il semblerait que, pour arriver à définir un dogme dont la foi était jusque-là implicite, l'Eglise n'a pas besoin de

passer par les étapes que suivent les théologiens. Elle est, en effet, infaillible dans ses enseignements : elle doit par conséquent résoudre parfaitement toutes les questions qui se posent. Cela est vrai ; l'Eglise ne se trompera jamais dans les solutions qu'elle donnera ; mais cette infaillibilité n'est pas le fruit de nouvelles révélations, que Dieu lui fait dans le cours des siècles ; elle est l'effet d'une simple assistance qui laisse les dépositaires de son autorité doctrinale, à leurs lumières, tout en les préservant de toute erreur dans leurs décisions. Cette assistance les empêche donc de porter des jugements prématurés, aussi bien qu'elle les soutient dans la proclamation des définitions mûrement préparées. Ainsi, l'infaillibilité de l'Eglise assure la maturité du développement du dogme. Elle empêche une accélération précipitée ; elle est souvent une cause de sages retards.

Aussi la lenteur et la longanimité du Saint-Siège, dans les questions encore obscures et controversées, sont-elles aussi notoires que sa fermeté dans les questions une fois tranchées. La mise en lumière de chaque dogme, qui n'avait pas encore attiré l'attention, suivra donc dans l'Eglise les mêmes étapes que dans les simples écoles de théologie. Seulement au lieu de se faire par les lumières privées de chaque individu, ce progrès s'accomplira par les actes de ceux qui possèdent l'autorité ecclésiastique ou y participent.

Le problème sera soulevé, sans que l'Eglise s'y oppose ; il sera soulevé quelquefois en raison de la conduite des évêques ou en raison des négations de catholiques qui s'égarent. Ce sera la première étape dans laquelle on aura l'intelligence, *intelligentia*, qu'il y a un point de doctrine à examiner. C'est ainsi que se posait la question de l'immaculée conception de la sainte Vierge, lorsqu'au temps de saint Bernard, l'Eglise de Lyon en célébrait la fête. C'est ainsi que se posait la question de la validité du baptême conféré par les hérétiques, lorsque saint Cyprien combattait cette validité au nom de l'unité et de la sainteté de l'Eglise.

Ensuite la question sera discutée ; et les actes de l'autorité ecclésiastique fortifieront de plus en plus l'opinion qui soutient la véritable solution. Ce sera la seconde étape, dans laquelle l'Eglise, en préparant et mûrissant sa décision définitive, se donnera pour ainsi dire la science, *scientia*, certaine de sa conformité avec la tradition. C'est ainsi que la fête de la Conception de la sainte Vierge a été adoptée progressivement par tout l'univers et enfin imposée à toute l'Eglise. C'est ainsi qu'après de longues discussions, Alexandre VII donnait, dès 1661, à l'Immaculée Conception, la qualification de pieuse croyance, et soumettait à des peines sévères ceux qui l'attaqueraient d'une manière quelconque. Après cela la conformité de ce dogme avec la tradition ne pouvait être douteuse pour un catholique (660).

Enfin le point jadis en question sera décidé par un jugement définitif, qui en fera un dogme de foi catholique. C'est la troisième étape. L'Eglise a mûrement étudié. Elle se rend compte que le point qu'elle définit, appartient au dépôt des vérités révélées confié à sa garde, *in suo genere*; qu'elle présente sous une forme plus explicite le même dogme qui était cru implicitement, *in eodem dogmate*; qu'elle continue à le comprendre dans le sens où il était compris, *in eodem sensu*; qu'elle ne fait que développer les explications qu'on en a toujours données, *eademque sententia*. Ainsi éclairée sur la rectitude de son jugement, elle le porte avec toute la sagesse que lui assure son infaillibilité, *sapientia* (1).

870. Il convient d'indiquer une autre manière dont saint Augustin et la plupart des théologiens (2) divisent les étapes suivies dans le développement du dogme. Ils n'envisagent guère que les vérités sur lesquelles l'attention s'est portée en raison d'erreurs contraires. C'est pourquoi ils ne s'occupent point de la première étape dont nous avons parlé, c'est-à-dire de la période pendant laquelle la question est soulevée. D'autre part, ils tiennent compte du temps où un dogme n'attirait pas encore l'attention et de celui où il est universellement cru : ils distinguent donc trois phases dans le développement de chaque vérité. — La première phase est celle de la *foi implicite*. Le dogme n'est encore remarqué par personne; mais l'Eglise l'enseigne implicitement, soit en raison de doctrines plus générales qui le renferment, comme la croyance à la sainteté parfaite de la sainte Vierge contenait la croyance à l'immaculée conception, soit en raison d'une pratique générale qui le suppose, comme la validité du baptême conféré par les hérétiques était supposée par l'ancienne coutume de ne pas le réitérer. — La seconde phase est celle des controverses et des hésitations. Le dogme de la

(1) Il serait intéressant de relever, à chaque époque, parmi les enseignements catholiques, ceux que l'Eglise a fait ainsi sortir des données implicites de la foi. Tels sont, dans notre siècle, le dogme de l'Immaculée Conception, celui de l'infaillibilité du pape et les autres qui ont été définis par le Concile du Vatican. On pourrait aussi dresser le catalogue des points, dont la révélation semble suffisamment établie aux yeux de l'Eglise, pour qu'ils puissent devenir l'objet d'une définition prochaine. Nous rangerions aujourd'hui dans cette catégorie, la résurrection de la sainte Vierge peu après sa mort ; car la glorification de son chaste corps au ciel est regardée comme certaine et fait l'objet partiel de la fête de l'Assomption. Nous y rangerions également les vérités dont les congrégations romaines ont déclaré qu'il serait téméraire ou peu sûr de les combattre. Il serait plus difficile de déterminer les questions soulevées de nos jours qui sont destinées à s'élucider par la suite des siècles et deviendront l'objet des futures définitions de l'Eglise ; mais il est sans aucun doute bien des opinions, les unes déjà régnantes, les autres vivement discutées, les autres encore peu connues, qui sont réservées à cet honneur, pour un avenir plus ou moins éloigné.

(2) Voir Franzelin, *de Traditione*, th. XXIII, § IV, 2e édition, p. 289 et suiv.

validité du baptême des hérétiques était dans cette seconde phase, quand saint Cyprien le rejetait dans ses premiers conciles. La pratique de réitérer le baptême conféré hors de l'Eglise avait été introduite dans plusieurs églises, pendant que la coutume contraire se maintenait dans la plupart des autres ; aussi les évêques eux-mêmes se prononçaient-ils en sens opposé. — La troisième phase est celle de la foi catholique ; elle suit la définition de la vérité auparavant contestée.

Dans l'interprétation que nous avons donnée du texte de saint Vincent de Lérins, reproduit par le Concile du Vatican, nous avons envisagé les dogmes qui se développent, pour passer de l'état implicite à l'état de dogme défini. Nous les avons donc considérés dans la période que les théologiens dont nous venons de parler nomment leur seconde phase. Nous allons maintenant montrer comment la science des dogmes continue à progresser après leur définition, c'est-à-dire dans la période que ces théologiens appellent leur troisième phase.

871. Lorsqu'un dogme est défini, l'Eglise le présente expressément à notre foi. Il est donc connu d'une façon explicite et certaine. Néanmoins la science de ce dogme peut progresser encore, par une plus pleine intelligence de ses rapports avec les données de la raison et surtout avec les autres vérités de la foi (1). Les vérités révélées s'éclairciront ainsi progressivement, à mesure qu'elles seront mieux comprises ; car la clarté avec laquelle on entendra chacune d'elles, dépendra en grande partie de la clarté avec laquelle on entendra toutes les autres. Il suffit d'avoir suivi un cours complet de théologie, pour en être convaincu. Bien des assertions restées obscures, tant qu'on les étudiait isolément, deviennent lumineuses, quand on les rapproche des assertions qui les suivent. Parfois il faut avoir approfondi plusieurs traités, pour se rendre compte d'un détail de doctrine,

Après chaque définition de l'Eglise, toutes les vérités révélées qui touchent au point défini, et ce point défini lui-même, s'éclaircissent donc mutuellement. Dans ce progrès en clarté, on peut aussi distinguer trois étapes, qui répondent à la formule de saint Vincent de Lérins, reproduite par le Concile du Vatican : progrès en intelligence, *intelligentia*, progrès en science, *scientia*, progrès en sagesse, *sapientia*. Toutefois, comme, à ce nouveau point de vue, il n'est plus question de rendre explicite ce qui était implicite ou de rendre certain ce qui était douteux ; qu'il s'agit seulement de concevoir plus clairement des dogmes bien arrêtés, ce n'est plus la démonstration des vérités à définir qui peut prendre le nom de *science*, ni

(1) Voir art, 124, 125 et 126.

la fidélité aux règles de la foi qui peut recevoir celui de *sagesse*. Mais ces deux mots ont ordinairement, chez les écrivains ecclésiastiques, un autre sens qui répond parfaitement à ces degrés plus élevés de l'éclaircissement du dogme après sa définition. Si saint Vincent de Lérins n'a pas été amené, dans ses *Commonitoires*, à définir ces deux termes dans ce sens, il leur est plusieurs fois attribué par le plus illustre de ses contemporains, nous voulons dire par saint Augustin. « On fait ordinairement, dit l'évêque d'Hippone, cette différence entre la sagesse et la science, que la sagesse consiste dans l'intelligence des choses éternelles, et que la science regarde les choses qui tombent sous l'expérience (1). »

Suivant cette acception, que saint Augustin dit la plus communément admise, l'intelligence des dogmes définis consisterait donc à en saisir le sens ; leur science consisterait à en voir les rapports avec les vérités naturelles ou surnaturelles d'ordre créé et contingent ; la sagesse appliquée à ces mêmes dogmes, consisterait à les ramener à Dieu, considéré comme principe et comme fin de l'ordre naturel et surnaturel. Or il n'est pas difficile de montrer par l'histoire de la théologie, que la connaissance des dogmes progresse en clarté, en passant par ces trois degrés.

On approfondit ces dogmes en eux-mêmes ; on analyse les éléments qui les constituent ; on se rend compte du sens des formules scripturaires ou des définitions qui les expriment.

Tant qu'on s'en tient à l'analyse des éléments constitutifs de chaque dogme, ce n'est pas encore la science, puisque la science porte sur un ensemble de vérités reliées à des principes, c'est donc la simple *intelligence*, *intelligentia*.

De cette analyse on passe à une synthèse partielle, où l'on détermine les conséquences de chaque dogme, dans l'ordre liturgique, disciplinaire et moral, ses applications aux faits individuels et aux événements historiques qui se rencontrent. C'est ainsi, par exemple, qu'on peut montrer les rapports du dogme de la présence réelle dans l'Eucharistie, avec la nature des substances corporelles et de leurs accidents, avec les cérémonies de la messe, avec les dispositions requises pour célébrer le saint sacrifice ou pour communier, avec les effets de la communion, avec la grâce sanctifiante, avec l'Incarnation du Verbe, avec la rédemption et le sacrifice de la croix. Presque toutes les questions qui forment nos traités de l'eucharistie, rentrent dans ce cadre. Cette synthèse qui met en lumière les

(1) Hæc ita discerni probabiliter solent, ut sapientia pertineat ad intellectum æternorum, scientia vero ad ea quæ sensibus corporis experiuntur. *De quæstionibus ad Simplicianum*, lib. II, q. 2, n. 3 ; Migne, *P. L.*, t. XL, col. 140. Cfr. *Enarr. in Psalm.* CXXXV, n. 8 ; *P. L.*, t. XXXVII, col. 1760 ; et *de Trinitate*, lib. X, c. I ; *P. L.*, t. XLII, col. 1013.

rapports de la présence réelle avec la nature créée, avec notre sanctification par la grâce, avec notre élévation par la rédemption, en un mot avec des faits naturels et surnaturels d'ordre contingent, voilà la science, *scientia* ; mais ce n'est pas encore la sagesse.

La sagesse, *sapientia*, consistera dans une synthèse plus élevée, qui embrassera les données fournies par la simple intelligence et la simple science, mais les ramènera à Dieu lui-même. Cette sagesse peut s'appliquer à un dogme particulier ; mais elle peut aussi s'appliquer à l'ensemble des dogmes ; car Dieu est le centre, le principe et la *fin* de toute la doctrine chrétienne. Les théologiens font même remarquer qu'aucune vérité n'appartient à la foi et à la théologie, qu'autant qu'elle se rattache à Dieu, *ratione deitatis*. Aussi la plus belle synthèse de la doctrine chrétienne, la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, est-elle disposée en trois parties, où tous les dogmes de la foi sont ramenés à Dieu considéré comme principe, à Dieu considéré comme fin, et à Dieu incarné pour nous ouvrir la voie surnaturelle qui mène à la possession de ce même Dieu.

Les siècles où se développera la sagesse, seront les siècles de haute spéculation et de grande foi, comme le treizième siècle. Les siècles où se développera la science, seront ceux où les questions pratiques auront le pas sur les spéculations, comme le XV[e] siècle pendant lequel le grand schisme d'Occident a mis en lumière la nature des rapports du pape et des Conciles. Il est clair que les analyses et les synthèses des divers dogmes définis, les élucident de plus en plus. En les élucidant, elles aident à en faire sortir les dogmes à venir, qui y sont renfermés et sont encore l'objet d'une foi purement implicite.

C'est ainsi, comme nous l'avons déjà dit, qu'un progrès amènera un autre progrès, de génération en génération, jusqu'à la fin des siècles.

CONCLUSION DE LA CONSTITUTION DEI FILIUS

ART. 142. — *La conclusion de la constitution Dei filius : son histoire.*

872. Accusations portées contre le Concile, au sujet de cette conclusion. — 873. Leur fausseté. — 874. Preuve par la nature et la date des votes émis sur cette conclusion. — 875. Preuve par le rapport de Mgr Pie. — 876. Preuve par le rapport de Mgr Gasser. — 877. Objet et division.

872. M. de Pressensé a dit de cette conclusion (1) : « Nous savons par la *Gazette d'Augsbourg*, que cet article a soulevé une vive opposition quand il a été lu pour la première fois. Le cardinal légat, pour éviter de compromettre le chapitre tout entier, en a fait voter l'ensemble sauf la conclusion, en promettant un débat approfondi. Ce débat n'a pas eu lieu sous prétexte que le temps manquait. Les évêques libéraux n'ont pas insisté ; quatre-vingt-trois ont marqué leur opposition au vote préliminaire ; mais la peur du scandale les a ramenés tous, sauf Strossmayer, absent, à l'unanimité du *placet*. Ils ont ajourné le courage au chapitre *de Ecclesia* ».

873. C'est là un tissu d'inexactitudes, empruntées aux feuilles d'Allemagne (2). Les documents authentiques établissent que cet article n'a soulevé presqu'aucune objection à son début. Il se trouvait dans le texte du premier *Schema*, proposé par la Députation de la Foi. Il a été loisible à tous les pères de le discuter, comme les autres passages de la constitution. Cependant lors de la discussion, il ne semble pas avoir beaucoup attiré l'attention ; car on ne formula, à son sujet, que trois amendements, dont l'un même regardait le style. Sur la proposition de la Députation de la Foi, le Concile décida, le 8 avril, de transporter cet article à la fin de la seconde constitution qu'on préparait, sur la Doctrine catholique (3). C'était

(1) *Le Concile du Vatican, son histoire et ses conséquences politiques et religieuses*, 1872, p. 236.

(2) Cfr. Friedberg., *Sammlung der Aktenstueche zum Vaticanischen Concil, mit einem Grundrisse der Geschichte desselben*, 1872, p. 107, notes 104 et 107.

(3) On se souvient que cette seconde constitution n'en formait primitivement qu'une seule avec la constitution *Dei Filius*. Ce paragraphe se trouvait à la fin de l'unique constitution primitive. Lorsqu'on la divisa en deux parties, il fut placé à la fin de la constitution *Dei Filius*. Cependant quelques membres de la Députation de la Foi semblent avoir conservé l'intention de le reproduire aussi à la fin de la seconde constitution, ainsi qu'il résulte du procès-verbal de la 11ᵉ séance. Document XXVII.

la place qui lui avait été donnée primitivement, dans le *Schema* soumis à la Députation de la Foi par Mgr Martin.

Mais comme la *Gazette d'Augsbourg* avait publié le texte du *Schema* discuté au Concile, la Députation de la Foi craignit que cette translation du paragraphe ne fût prise pour un abandon. Elle demanda donc, le 12 avril, au Concile, de revenir sur son dernier vote, de placer ce paragraphe dans la constitution *Dei Filius*, conformément au *Schema* qui avait été distribué, et de se prononcer sur les trois amendements proposés relativement à ce paragraphe. Ce que fit le Concile.

Ce ne fut pas là une manœuvre destinée à étouffer la discussion ou à faire voter le chapitre.

Ce changement n'empêcha point la discussion ; car la discussion, à laquelle prenaient part tous les évêques, était terminée et les amendements étaient déposés, dès le 1er avril. Or ce ne fut que le 6 avril, que la Députation de la Foi résolut de demander, non pas que ce paragraphe fût supprimé, mais qu'il fût réservé pour la constitution suivante (1), et le Concile ne vota ce renvoi qu'à la congrégation du 8, après le rapport fait au nom de la Députation de la Foi par Mgr Pie (2).

Ce changement n'eut point non plus d'influence sur le vote du chapitre. Il faut, en effet, se souvenir des votes successifs, qui étaient émis sur chaque partie de la constitution. On votait d'abord, par assis et lever, sur les amendements proposés. On votait ensuite de la même façon sur l'acceptation de chaque chapitre. On votait une troisième fois, sur appel nominatif, par des *placet*, des *non placet* et des *placet juxta modum*, sur la totalité de la constitution. On émettait enfin, également sur appel nominal, le vote définitif par *placet* ou *non placet*, en session publique. Il se produisait donc quatre votes successifs. On ne passait aux trois votes d'ensemble, qu'après le vote détaillé des amendements. Or que se passa-t-il pour notre conclusion ? Il y eut sur les amendements deux votes, dont le second corrigea le premier ; mais les trois votes d'ensemble ne se produisirent, qu'après ces deux votes sur les amendements. Lorsqu'ils donnèrent leurs suffrages, par assis et lever, à l'ensemble du chapitre IV

(1) Dans sa 24e séance.

(2) A la 44e congrégation. En demandant cette transposition, Mgr Pie fit observer, il est vrai, qu'on avait déjà dit à l'ambon d'où il parlait, que ce dernier paragraphe était nécessaire, mais qu'il ne serait placé qu'à la fin de la seconde constitution (Document XXII, fin du rapport III). Nous ne savons pas à quelles paroles précédentes il faisait allusion ; mais les procès-verbaux de la Députation de la Foi témoignent que cette Députation ne prit la résolution de supprimer la conclusion dans la première constitution, qu'à sa séance du 6 avril. Les amendements déposés pour demander cette suppression, montrent aussi qu'elle n'était pas résolue avant le 1er avril. D'ailleurs nous possédons tous les votes du Concile, et ce sont les votes qui tranchaient les questions.

et à tout ce qui suivait ce chapitre dans la constitution, tous les pères savaient donc déjà que la conclusion serait jointe au chapitre. Ce n'est donc pas la crainte de compromettre le vote du chapitre, qui fit prendre successivement des décisions différentes, sur la place à laquelle on mettrait l'article en question. D'ailleurs pour établir à quel moment précis furent émis les divers votes, faisons l'histoire de notre conclusion, d'après les documents authentiques.

874. C'était à sa 44e congrégation, tenue le 8 avril, que le Concile avait décidé de réserver cet article, pour la seconde constitution sur la *Doctrine catholique*. Le lendemain, 9 avril, la Députation de la Foi tint une séance (1) pour retoucher le quatrième chapitre, d'après le vote émis en congrégation sur les divers amendements qui s'y rapportaient. « Les Pères, dit le procès-verbal de cette séance (2), revinrent sur la conclusion du chapitre IV. Plusieurs d'entre eux firent observer à l'Eminentissime président qu'il y avait des inconvénients à en omettre la discussion (c'est-à-dire à la remettre), surtout parce qu'après la publication faite frauduleusement du *Schema* par les journaux, on pourrait facilement prendre l'omission de cette conclusion pour un rejet. C'est pourquoi la Députation décida à l'unanimité, qu'on proposerait cette conclusion à la Congrégation suivante, et qu'on donnerait aux Pères l'occasion de l'adopter et de fixer en quel lieu on la placerait ». On adressa donc à domicile, le jour même, c'est-à-dire le 9 avril, à tous les pères du Concile, un avis (*Monitum*), qui les avertissait qu'on reviendrait sur cette conclusion, à la prochaine congrégation, avant de voter sur l'ensemble du chapitre IV (3). On les invitait en conséquence à apporter à cette congrégation leur exemplaire des amendements proposés sur ce chapitre.

La congrégation suivante se tint le 12 avril (4). Après la célébration du saint sacrifice, Mgr Pie, évêque de Poitiers, fit, au nom de la Députation de la Foi, un rapport sur les trois amendements relatifs à la conclusion du quatrième chapitre. Il proposa d'adopter cette conclusion, de la laisser à la fin de la constitution *Dei Filius*, et de rejeter l'amendement qui en demandait la suppression. Le Concile vota la proposition du rapporteur par assis et lever.

On procéda ensuite au vote sur l'ensemble du chapitre III et du chapitre IV, puis au vote préparatoire sur la totalité de la

(1) La 26e.
(2) Document XXVII.
(3) Le texte réformé de ce chapitre leur fut envoyé entre la séance de la Députation du 9 mars et la Congrégation du 12. Il contenait, comme le premier *Schema*, la conclusion qui nous occupe. Il fut sans doute envoyé avec l'avis relatif à cette conclusion. Mais le moment précis où il fut remis aux pères est sans importance.
(4) 45e congrégation.

constitution. Le vote sur chaque chapitre se devait faire par assis et lever ; le vote sur la totalité de la constitution par appel nominal. « Dans le premier vote sur le quatrième chapitre, dit le procès-verbal, une très grande majorité se leva pour adopter ; et dans la contre-épreuve, il n'y eut qu'un ou deux pères pour repousser le chapitre. Enfin par ordre de son Eminence le cardinal de Angelis, président, le sous-secrétaire du Concile monta à l'ambon et fit l'appel de tous les Pères, suivant le rang de leur dignité et de leur promotion, pour leur demander leur sentiment sur toute la constitution *de Fide Catholica*. 510 répondirent par un *placet* absolu, 85 par un *placet juxta modum* (c'est-à-dire que 85 pères n'acceptaient la constitution, qu'avec des réserves, qu'ils donnèrent en même temps par écrit). Personne ne dit : « *non placet*. »

Les 85 pères qui avaient répondu *placet juxta modum*, remirent, en tout, 159 réserves sur divers points de la constitution. De ce nombre, 37 (1) se rapportaient à la conclusion, et spécialement à son dernier paragraphe. Sur ces 37 réserves, deux demandaient de simples modifications pour accentuer (2) ou adoucir (3) l'obligation imposée ; 5 (4) demandaient que le dernier paragraphe fût transporté dans la seconde constitution ; 30 (5) réclamaient la suppression de ce paragraphe. Ainsi sur 595 votants, 30 pères seulement, c'est-à-dire 1 sur 20, rejetaient cette déclaration finale. Cette minorité s'était sans doute augmentée depuis la première discussion du *schema* ; mais elle était néanmoins restée bien faible. Il n'était besoin d'aucune manœuvre pour en triompher.

La Députation de la Foi examina ces réserves le 16 avril (6). Elle décida de maintenir ce qu'elle avait proposé en dernier lieu au Concile, et de ne point remettre en question ce qu'il avait voté. Elle résolut toutefois de tenir compte de la réserve 148e, qui demandait que, dans le premier paragraphe de la conclusion, on ne fît qu'une recommandation aux simples fidèles, et qu'on restreignît à ceux qui sont revêtus d'une autorité ou de la charge d'enseigner, l'injonction de combattre les erreurs condamnées par le Concile. La rédaction de notre texte fut en conséquence remaniée par la Députation, à sa séance du 20 avril (7) ; mais le 21 avril (8), cette

(1) Les réserves 146 et 147 ne se rapportent pas directement à la conclusion, bien que dans la liste de ces réserves distribuée au Concile, elles soient précédées et suivies des réserves qui s'y rapportent.

(2) Réserve 145.

(3) Réserve 148.

(4) Réserves 112, 113, 114, 143, 144.

(5) Réserves 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 120 bis, 121, 122, 123, et 125-142.

(6) 27e séance.

(7) 28e séance.

(8) 29e séance.

même Députation revint sur cette résolution et rétablit le texte du *schema* distribué au Concile, en y ajoutant seulement le mot *arcendos*.

C'est sous cette forme, que la conclusion fut définitivement reçue à l'unanimité, et promulguée par Pie IX, en session publique, le 24 avril, avec le reste de la constitution *Dei Filius*.

873. Les termes des rapports faits au nom de la Députation de la Foi, avant les votes du Concile, confirment ce que nous venons de dire. Ils montrent la manière très libre et très régulière, dont fut adoptée la conclusion qui nous occupe. Donnons ici les principaux passages de ces rapports. En nous faisant connaître la pensée de la vénérable assemblée, ils nous prépareront d'ailleurs à bien comprendre le sens de cette conclusion.

Nous avons vu que Mgr Pie représenta la Députation de la Foi au commencement de la congrégation du 12 avril, qu'il demanda au Concile de placer notre conclusion à la fin de la constitution *Dei Filius*, et de rejeter l'amendement qui réclamait que cette conclusion fût supprimée.

Voici en quels termes (1), il proposa au Concile de ne point réserver cette conclusion pour la constitution *de doctrina catholica*, qu'on avait l'intention de promulguer bientôt. « Notre première constitution va être promulguée et a besoin d'une conclusion. Après avoir envisagé mûrement le pour et le contre, la Députation de la Foi a cru qu'il valait mieux ajouter immédiatement à cette constitution, la conclusion qui devait être placée après les neuf chapitres du projet primitif, tout en gardant la faculté de répéter cette conclusion après la seconde constitution dogmatique, ou de l'y transporter dans l'édition ou publication finale. Nous y avons été déterminés, non seulement par la considération plusieurs fois formulée à cet ambon, conformément aux vues d'un grand nombre de pères, que la seconde partie de cette conclusion doit être nécessairement maintenue, mais encore par une autre raison qui ne manque pas d'importance. Vous savez en effet, Vénérables Pères, que nos *Schemata*, soit primitifs, soit retouchés, ont été malheureusement divulgués en divers lieux, qu'on les a imprimés et qu'ils se répandent de tous côtés. Il convient donc que ceux qui nous surveillent d'un œil investigateur et peut-être peu équitable, ne reçoivent de nous aucun prétexte de se persuader et de publier aussitôt, que nous avons abandonné tel ou tel des points de doctrine qui étaient proposés. »

Voici maintenant comment, dans la suite du même rapport, l'illustre prélat demanda l'approbation de cette conclusion (2) : « Dans

(1) Document XXII.
(2) En combattant l'amendement 50.

le cours de la révision et de la seconde discussion de notre *Schema*, je ne dirai pas un certain nombre, ni un grand nombre, je dirai un très grand nombre de pères nous ont témoigné leur regret, que le Concile du Vatican semblât en quelque sorte rester neutre, et laisser ainsi la porte ouverte à de nouvelles controverses, au sujet de telle ou telle opinion interdite ou proscrite, d'abord par les Ordinaires, ensuite par le Saint-Siège. Qu'ont répondu à cela les pères de la Députation? Ils ont répondu avant toutes choses, qu'ils seraient toujours prêts à exécuter les volontés de ce saint Concile œcuménique, dont ils se déclarent les humbles serviteurs et interprètes et les instruments dociles. Cependant ils ont ajouté que la tâche qui convient à un Concile général, consiste à enseigner, dans ses chapitres et ses canons, les points seulement qui doivent être déclarés certains aux yeux de la foi, et de réprouver ceux dont l'opposition avec la foi est démontrée. Toutefois, pour que ce silence du Concile n'apporte aucun dommage à l'autorité salutaire que le Siège Apostolique a exercée avec sa vigilance de mère et de maîtresse, en écartant et rejetant les erreurs qui se sont élevées ici ou là, et lui ont été ordinairement dénoncées par les évêques, le saint Concile déclare, à la suite de ses chapitres et de ses canons, dans un avertissement important, que personne ne peut ignorer qu'on est tenu d'observer avec respect et religion, ce qui a été décrété et statué par le Saint-Siège, au sujet de ces discussions doctrinales et de ces opinions perverses. C'est pour cette cause, que les pères de la Députation ont pensé qu'il fallait s'en tenir au texte du *Schema* ; mais ils soumettent le tout au jugement des éminentissimes et révérendissimes pères. »

876. Comme nous l'avons dit, la Députation de la Foi avait désigné Mgr Gasser, évêque de Brixen, pour faire connaître, à la 46e congrégation générale (19 avril), son sentiment sur les réserves faites par les pères qui n'avaient donné qu'un *placet juxta modum*, à la constitution *Dei Filius*. Il exposa ainsi la pensée de la Députation, au sujet des réserves relatives à la conclusion (2).

« Les réserves suivantes, de la troisième à la dernière, se rapportent à une seule et même question, c'est-à-dire au double avertissement qui a été ajouté à la constitution dogmatique sur la foi. Que dirai-je de cette conclusion de notre constitution ?

« La Députation de la foi s'en est occupée, non pas une fois, mais plusieurs fois, dans ses séances, et elle a toujours et constamment pensé que cet avertissement est tout à fait nécessaire ; car elle n'a pas pu fermer les yeux sur les maux qui se produiraient, si venait à prévaloir l'opinion qui permettrait de discuter avec une liberté

(1) Document XXIV.

absolue dans les écoles, tous les points qui ne sont contenus, ni dans les chapitres, ni dans les canons de cette constitution. Au sentiment de la Députation de la Foi, le seul moyen dont le Concile du Vatican dispose pour aller au-devant de ce mal, qui serait d'autant plus grand, qu'il s'est écoulé tant de siècles depuis la tenue du dernier Concile à Trente, le seul moyen est d'ajouter à la constitution dogmatique de la foi, une clause ou conclusion, qui rappelle aux fidèles leur devoir de prévenir et d'écarter les erreurs, et qui avertisse les professeurs qu'un bon catholique ne doit pas se contenter d'éviter ce qu'il faut éviter pour garder la foi catholique, mais qu'il doit aussi observer les décrets portés par le Siège apostolique.

« Ainsi votre Députation de la Foi n'a pas hésité un seul instant sur la nécessité de cette conclusion ; elle a un peu varié, il est vrai, au sujet de l'endroit et du moment où il convenait de la placer, mais seulement une fois : et le révérendissime rapporteur qui vous a présenté notre dernier rapport à cet ambon, vous a exposé en toute sincérité, révérendissimes pères, les raisons pourquoi la Députation de la Foi estimait que cette conclusion devait être promulguée ici. D'ailleurs il est évident que, quant à la valeur dogmatique, c'est-à-dire quant à la censure ajoutée, rien ne sera changé pour les décrets du Saint-Siège, bien que cette conclusion soit approuvée et promulguée par le Concile du Vatican. La valeur dogmatique ou la censure ajoutée demeureront absolument la même, qu'avant la publication et le décret du Concile du Vatican. C'est pourquoi, révérendissimes pères, je prie et conjure tous les membres du Concile de donner aussi à cette conclusion leur suffrage. »

Cette dernière phrase faisait allusion au vote public, qui devait être émis en session solennelle, trois jours plus tard. La conclusion ayant été adoptée précédemment par la très grande majorité du Concile, on n'avait aucune inquiétude sur l'issue du vote ; on pouvait même espérer l'unanimité des suffrages. Toutefois le nombre relativement considérable de réserves formulées au sujet de cette conclusion, la teneur de quelques-unes d'entre elles, et cette prière adressée au dernier moment par Mgr Gasser aux membres de la minorité, donnent lieu de penser que l'espérance de voir cette unanimité n'était pas absolue. Cette espérance fut néanmoins réalisée. Suivant le vœu de Mgr Gasser, la constitution *Dei Filius* réunit en session publique, tous les suffrages des pères.

877. La conclusion dont nous venons de rappeler l'histoire, est formée de deux paragraphes : le premier rappelle aux fidèles qu'ils ont des devoirs vis-à-vis des erreurs condamnées par le Concile ; le second les avertit qu'ils en ont aussi vis-à-vis des doctrines qui se rapprochent de ces erreurs et qui ont été proscrites ou défendues par le Saint-Siège. Nous allons étudier le sens et la portée de cha-

cun de ces deux paragraphes. Nous indiquerons en outre quelles sont les applications du second.

PARAGRAPHE I. — Devoirs des fidèles vis-à-vis des erreurs condamnées par la constitution.

TRADUCTION. — C'est pourquoi remplissant le devoir de notre suprême charge pastorale, nous conjurons par les entrailles de Jésus-Christ, tous les fidèles du Christ, et surtout ceux qui sont au-dessus des autres ou exercent les fonctions de l'enseignement, et par l'autorité de ce même Dieu et Sauveur, nous leur commandons d'apporter leurs efforts et leurs soins à écarter ces erreurs loin de la sainte Eglise, à les en faire disparaître, et à répandre les lumières de la foi la plus pure.

SOMMAIRE. — ART. 143. — *Sens et portée du premier paragraphe* — 878. Les injonctions du Concile s'adressent aux laïques. — 879. Observations à ce sujet.

ART. 143. — *Sens et portée du premier paragraphe de la conclusion* (1).

878. Ce que nous pouvons remarquer dans le premier paragraphe, c'est qu'il n'invite pas seulement à se conformer à la constitution *Dei Filius* et à éviter les erreurs qu'elle condamne. Il recommande, qu'on les éloigne de l'Eglise, si elles tentent d'y pénétrer, *a sancta Ecclesia arcendos*, qu'on les en extirpe, si elles s'y sont introduites, *eliminandos*, et qu'on fasse rayonner la lumière de la foi, par son zèle et ses soins, *atque purissimæ fidei lucem pandendam studium et operam conferant.*

Cet avertissement n'aurait guère attiré notre attention, s'il était adressé aux évêques : le Souverain Pontife leur fait des invitations analogues à la fin de la plupart de ses constitutions. Mais c'est aux fidèles, que cet avis final de la constitution *Dei Filius* est donné par le Concile du Vatican ; car le texte porte : *omnes Christi fideles.* Sans aucun doute, les obligations qui sont formulées dans cette conclusion, s'imposent tout d'abord aux successeurs des Apôtres ; mais elles sont rappelées à tous les chrétiens. Nous pensons même qu'il n'est point question ici des évêques, comme évêques.

Il est vrai que le Concile parle de ceux qui sont investis d'une au-

(1) Itaque supremi pastoralis Nostri officii debitum exsequentes, omnes Christi fideles, maxime vero eos, qui præsunt vel docendi munere funguntur, per viscera Jesu Christi obtestamur, necnon ejusdem Dei et Salvatoris nostri auctoritate jubemus, ut ad hos errores a sancta Ecclesia arcendos et eliminandos, atque purissimæ fidei lucem pandendam studium et operam conferant (Const. *Dei Filius*).

torité, *qui præsunt*, ou qui ont la charge d'enseigner, *vel docendi munere funguntur* ; mais, à notre avis, ce ne sont pas les évêques qui sont désignés par ces termes. Ceux dont il est ici question sont en effet présentés comme étant du nombre des fidèles, *maxime vero eos*. Or, si le Concile avait eu en vue les évêques comme évêques, il ne se serait pas servi d'une manière de parler qui les mettrait au rang des fidèles ; il aurait, au contraire, employé des expressions qui témoignent de la vénération pour leur autorité ; car tel est l'usage constant des Papes et des Conciles. D'ailleurs on s'explique fort bien l'absence d'exhortation aux évêques, à la fin d'une constitution, qui émane du corps épiscopal, et qui a été promulguée en Concile.

Mais si ce ne sont pas les évêques, quels sont donc ces hommes investis de l'autorité et chargés d'enseigner, dont parle le Concile? Ceux qui sont investis de l'autorité, *qui præsunt*, sont, croyons-nous, tous ceux qui possèdent une part soit de l'autorité civile, soit de l'autorité domestique, soit de l'autorité ecclésiastique inférieure ; ceux qui remplissent les fonctions de l'enseignement, *docendi munere funguntur*, sont les maîtres (1) qui enseignent les sciences sacrées ou profanes. Tel est en effet le sens naturel de ces expressions. Du reste, c'est surtout aux chefs d'Etat et aux pères de famille, après les évêques, qu'il appartient de prendre des mesures propres à empêcher l'invasion de l'athéisme, du rationalisme et des autres erreurs condamnées par la constitution *Dei Filius*. Pour les professeurs, qui instruisent la jeunesse cléricale ou simplement chrétienne, ils ont toute facilité de faire pénétrer dans les esprits la saine doctrine.

Quoi qu'il en soit de l'interprétation de ces mots *qui præsunt, vel docendi munere funguntur*, le Concile a certainement adressé aux simples fidèles, son invitation à combattre et à extirper les erreurs condamnées par lui ; car avant de se tourner spécialement vers ceux qui commandent et enseignent, il parle à tous les chrétiens, *omnes Christi fideles*.

Cette conduite est d'autant plus digne d'attirer notre attention, que le Concile ne donne pas seulement un conseil, *per viscera Jesu Christi obtestamur*, mais un ordre formel au nom de Dieu, *necnon ejusdem Dei et Salvatoris nostris auctoritate jubemus*. Nous avons fait observer dans notre dernier article, que la Députation de la Foi avait hésité sur ce point, qu'elle avait même résolu un instant de se contenter d'une exhortation pour la masse des chrétiens (2). Mais

(1) Mgr Gasser dit formellement dans son rapport au Concile, que nous avons cité à la fin de notre dernier article, que cet avertissement s'adresse aux fidèles et aux professeurs (*magistri*).

(2) Suivant la réserve 148. Document XXIII.

elle revint, au dernier moment, sur cette *résolution* et maintint son texte primitif. C'est donc un devoir, pour tous les catholiques, de travailler à défendre la foi contre les hérésies et les erreurs. Ce devoir regarde surtout les pasteurs de l'Eglise, les hommes publics, les chefs de famille, les maîtres de la jeunesse ; mais il n'est personne qui en soit exempté.

879. On comprend que cette obligation imposée aux laïques eux-mêmes ne saurait être en opposition avec celle du respect auquel a droit la hiérarchie sacrée, constituée par Jésus-Chrit à la tête de son Eglise. C'est le pape et les évêques, que le Sauveur a chargés de l'enseignement de la doctrine chrétienne. C'est donc à eux, de fixer ce que nous devons croire ; c'est sous leur dépendance, qu'on est tenu de défendre et d'affirmer la doctrine chrétienne. Mais s'ils sont la tête du corps de l'Eglise, tous les chrétiens sont les membres de ce corps mystique ; or à ce titre tous les fidèles sont obligés de professer leur foi, non seulement dans leur conduite, mais encore par leurs paroles, lorsque l'honneur de Dieu et le salut du prochain l'exigent.

C'est pourquoi les obligations faites aux simples chrétiens varieront suivant les lieux et les temps. Autrefois l'Eglise défendait aux laïques de discuter en public ou en particulier avec les hérétiques (1). Mais les circonstances sont bien changées. Aujourd'hui que l'erreur envahit de tous côtés la société, la vérité ne saurait avoir trop de défenseurs ; or beaucoup d'hommes du monde sont à même de la mettre en lumière et de la répandre. Aussi Léon XIII est-il revenu, dans un grand nombre de ses encycliques, sur l'utilité du concours que les laïques peuvent apporter au clergé, pour l'enseignement et la défense des saines doctrines. Voici les conseils qu'il donnait à ce sujet à tous les évêques du monde catholique, dans l'encyclique *Humanum Genus*, du 20 avril 1884, sur la franc-maçonnerie (2) : « Par des discours et des exhortations, il faut sans

(1) Décrétale d'Alexandre IV (1258) insérée par Boniface VIII dans son sixième livre des Décrétales, livre V, tit. II *de Hæreticis*, c. 2. Elle porte (§ 2) : *Inhibemus quoque ne cuiquam Laicæ personæ liceat publice vel privatim de Fide Catholica disputare. Qui vero contra fecerit, excommunicationis laqueo innodetur.* »

(2) Deinde assiduitate dicendi hortandique pertrahere multitudinem oportet ad præcepta religionis diligenter addiscenda : cujus rei gratia valde suademus, ut scriptis et concionibus tempestivis elementa rerum sanctissimarum explanentur, quibus christiana philosophia continetur. Quod illuc pertinet, ut mentes hominum eruditione sanentur et contra multiplices errorum formas et varia invitamenta vitiorum muniantur, in hac præsertim et scribendi licentia et inexhausta aviditate discendi. — Magnum sane opus : in quo tamen particeps et socius laborum vestrorum præcipue futurus est Clerus, si fuerit, Vobis adnitentibus, a disciplina vitæ, a scientia litterarum probe instructus. Verum tam honesta causa tamque gravis advocatam desiderat industriam virorum laicorum, qui religionis et patriæ caritatem cum probitate

relâche amener la multitude à étudier avec soin les préceptes de la religion : pour y parvenir, nous vous conseillons beaucoup de faire, dans des écrits et des discours opportuns, l'exposé des éléments des vérités sacrées qui contiennent la philosophie chrétienne. Il en résultera que les esprits seront guéris, par une instruction saine, et mis à l'abri contre les multiples formes de l'erreur et contre les diverses sollicitations du vice, surtout au milieu de cette licence de la presse et de cette avidité insatiable d'apprendre. C'est assurément une œuvre considérable : mais vous trouverez, principalement dans le clergé, des auxiliaires et des aides pour vos travaux, surtout si, grâce à vos efforts, il a été formé à la régularité de la vie et à la science des lettres. Cependant une cause si digne et si importante demande que vous recouriez à l'activité des hommes laïques, qui joignent l'amour de la religion et de la patrie, avec la probité et la doctrine. Réunissant ainsi les forces des deux ordres, Vénérables Frères, donnez vos soins à ce que l'Eglise soit parfaitement connue et aimée ; car plus elle sera connue et aimée, plus on aura de dégoût et d'aversion pour les sociétés secrètes. » Les simples chrétiens peuvent donc, dans la dépendance de l'autorité ecclésiastique, protéger la saine doctrine et la mettre en lumière. C'est même parfois pour eux un devoir, comme le rappelle le Concile du Vatican.

Il n'est pas besoin de montrer que ce devoir s'impose spécialement à ceux qui sont revêtus du pouvoir civil, ou qui sont chargés de quelque enseignement : nier qu'ils aient cette obligation, ce serait admettre que la séparation de l'Eglise et de l'Etat, que les écoles neutres ou sans religion, en un mot, que toutes les laïcisations sont conformes à la loi de Dieu. Nous n'entrerons pas dans ces questions qui nous entraîneraient loin de notre sujet.

PARAGRAPHE II. — **Devoir d'observer les décrets du Saint-Siège relatifs aux erreurs condamnées par la constitution.**

Traduction. — Mais comme il ne suffit pas d'éviter la perversion de l'hérésie, si l'on ne fuit encore avec diligence, les erreurs qui s'en approchent plus ou moins ; nous les avertissons tous du devoir de garder aussi les constitutions et les décrets par lesquels ces sortes d'opinions perverses, qui ne sont pas mentionnées expressément ici, ont été proscrites ou défendues par le Saint-Siège.

doctrinaque conjungant. Consociatis utriusque ordinis viribus, date operam, Venerabiles Fratres, ut Ecclesiam penitus et cognoscant et curam habeant : ejus enim quanto cognitio fuerit amorque major, tanto futurum majus est societatum clandestinarum fastidium et fuga.

ART. 144. — *Sens et portée du second paragraphe de la conclusion* (1).

880. Le second paragraphe de notre conclusion rappelle l'obligation de garder les constitutions et les décrets, par lesquels le Saint-Siège a proscrit ou défendu les opinions qui n'ont pas été expressément condamnées par le Concile du Vatican, mais se rapprochent plus ou moins des erreurs qu'il a frappées. Cet avertissement donne une solution à plusieurs questions importantes. Nous nous contenterons de les indiquer ici ; car nous en avons déjà rencontré quelques-unes, et la constitution *Pastor æternus* nous amènera à étudier les autres.

Faisons d'abord quelques remarques sur le sens du texte ; elles nous permettront de montrer brièvement la portée multiple de la déclaration qui y est faite.

Le Concile nous avertit de l'existence des obligations dont il parle : *monemus servandi*. Il ne crée donc pas ces obligations ; il les reconnait. De ce qu'il ne les crée pas, il résulte qu'il n'en change point le caractère, ni la nature. Ainsi les doctrines qui étaient déclarées peu sûres ou téméraires par les constitutions des papes ou des congrégations romaines, ne deviennent point erronées ou hérétiques par suite de l'avertissement de notre Concile ; elles continuent à mériter la même censure qu'avant cet avertissement. Mgr Gasser fit cette observation au Concile dans un rapport que nous avons cité (876). Ainsi encore les décrets en question qui étaient disciplinaires ne se trouvent point transformés en décrets dogmatiques. Tels sont par exemple les décrets de l'*index* proscrivant des livres, comme ceux d'Hermés, de Gunther ou de Frohschammer.

(1) Quoniam vero satis non est hæreticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur, qui ad illam plus minusve accedunt ; omnes officii monemus, servandi etiam Constitutiones et Decreta, quibus pravæ ejusmodi opiniones, quæ isthic diserte non enumerantur, ab hac Sancta Sede proscriptæ et prohibitæ sunt (Constit. *Dei Filius*).

Ainsi encore, les décrets qui n'avaient point par eux-mêmes l'infaillibilité, ne sont point revêtus de ce privilège par le *monitum* du Concile. Donnons un exemple. Suivant l'opinion la plus probable des théologiens, les déclarations doctrinales des congrégations romaines ne sont pas infaillibles, par elles-mêmes. Celles auxquelles s'applique le *monitum* du Vatican, n'ont donc pas reçu pour cela l'infaillibilité; car le Concile n'a point prétendu en changer la nature.

Il n'a pas même revêtu ces déclarations de son autorité ; il ne les a pas rendues *conciliaires*. On aurait pu hésiter à ce sujet, s'il s'était servi de termes comme ceux-ci : nous proclamons à nouveau ; nous renouvelons les constitutions et les décrets du Saint-Siège. Mais il s'exprime autrement. Il dit simplement : *Nous avertissons de l'obligation qu'on a*, *monemus officii*. Par conséquent les décrets dont il parle sont restés, à tous égards, ce qu'ils étaient, et rien que ce qu'ils étaient.

881. La déclaration du Concile du Vatican était-elle donc sans aucune conséquence ? Il s'en faut bien. Elle avait une portée très considérable ; nous pensons même que cette portée était beaucoup plus grande, que si la constitution *Dei Filius* avait transformé la nature des décrets du Saint-Siège, pour en faire des décrets conciliaires. Expliquons-nous. En avertissant qu'on est tenu d'observer les décrets du Saint-Siège, le Concile déclarait équivalemment que ces décrets ont, par eux-mêmes, l'autorité qu'il leur attribue. Or, on le comprend, c'était là un principe d'une extrême importance.

Une des raisons pourquoi plusieurs pères firent de l'opposition à cet avertissement, c'est qu'ils y voyaient la reconnaissance implicite de l'infaillibilité du Souverain Pontife. Le principe que l'avertissement proclamait, avait en effet pour conséquence logique l'infaillibilité du Souverain Pontife.

Nous le verrons, en effet, la question de l'infaillibilité pontificale, qui fut résolue par la constitution *Pastor æternus*, consistait à savoir si les décrets des papes tiennent leur autorité et leur infaillibilité d'eux-mêmes, comme le Concile le définit, ou de l'assentiment du corps épiscopal, comme les Gallicans le prétendaient. Or que fait notre avertissement ? Il déclare qu'on est tenu de garder les décrets du Saint-Siège, à cause de leur propre autorité. Sans parler de l'infaillibilité, il suppose donc que ceux des décrets, à qui l'infaillibilité peut appartenir, tiennent cette infaillibilité d'eux-mêmes, et non de l'assentiment des évêques. A ce point de vue, l'avertissement que nous étudions avait donc beaucoup plus d'importance, que s'il avait mis sous l'autorité du Concile tous les décrets du Saint-Siège. En effet, si ces décrets avaient été renouvelés par le Concile, les Gallicans auraient pu dire qu'on devait soumission à ces décrets, à cause

de l'autorité du Concile, qui s'était jointe à celle du Saint-Siège (1); mais la rédaction de notre *monitum* ne leur permet pas de le dire; car le Concile proclame que ces décrets doivent être gardés, à cause de l'autorité du Saint-Siège.

Il n'y avait là d'ailleurs aucune innovation. D'autres Conciles avaient fait des déclarations semblables avant celui du Vatican. Il n'y avait non plus aucune manœuvre, pour préparer la définition de l'infaillibilité. Mgr Pie fit connaître le motif qui décida les pères à voter la conclusion qui nous occupe. Ils voulaient principalement que le Concile ne parût pas abandonner les décrets du Saint-Siège. Mais pourquoi craignaient-ils que l'opinion publique ne vît un abandon dans le silence du Concile? Le voici. Si le public s'était persuadé que les décrets du Saint-Siège étaient abandonnés par le Concile, il en aurait conclu que ces décrets étaient sans valeur doctrinale, et qu'il y avait lieu de remettre en question tout ce que le Saint-Siège avait décidé. Aujourd'hui que l'infaillibilité et la nature de l'autorité du pape ont été définies par la constitution *Pastor æternus*, la suppression de cet avertissement final n'aurait plus les mêmes inconvénients; mais avant cette définition, à un moment surtout où la question de l'infaillibilité du pape attirait l'attention universelle. il était impossible de supprimer cet avertissement du *Schema*, sans laisser croire que le Concile n'admettait pas l'autorité propre des décrets du Saint-Siège. Les circonstances, et en particulier les indiscrétions de la presse, mettaient donc le Concile dans cette alternative, ou de paraître rejeter l'autorité doctrinale du Saint-Siège, s'il supprimait ou modifiait cet avertissement, ou bien de reconnaître équivalemment cette autorité, s'il maintenait la conclusion, telle qu'elle était formulée dans le *Schema* distribué aux pères.

882. Mais cette conclusion affirmait encore deux autres principes importants.

Un premier, c'est qu'on doit soumission, non seulement aux décisions doctrinales qui condamnent des hérésies, mais encore à celles qui frappent des opinions perverses, lorsque ces opinions se rapprochent plus ou moins de l'hérésie et méritent des notes inférieures. Le considérant qui commence cet avertissement final, indique clairement que le Concile avait cette intention. Il remarque en effet qu'il ne suffirait pas d'éviter la perversion de l'hérésie, si l'on ne fuyait encore, avec diligence, les erreurs qui s'en rapprochent plus ou moins. Nous avons vu (740) que ce principe devait même être promulgué, dans un canon réservé pour la constitution *de Ecclesia*.

Un autre principe important supposé dans notre avertissement,

(1) C'est sans doute pour ce motif que la réserve 145 (Document XX) demandait qu'on mît dans l'avertissement *districte præcipimus*, au lieu de *omnes officii monemus*.

c'est que le Souverain Pontife peut exercer au moins une partie de son autorité doctrinale, par les tribunaux qu'il établit, et en particulier par les Congrégations romaines. Le texte de l'avertissement ne porte pas en effet qu'on est tenu de garder les constitutions et les décrets du Souverain Pontife (1); il déclare qu'on est tenu de garder les constitutions et les décrets du Saint-Siège. Or il y a très certainement lieu de ranger, parmi les décrets du Saint-Siège, ceux qui émanaient des Congrégations romaines.

On voit combien considérable était la portée de cette déclaration, qu'on doit se soumettre à toutes les décisions doctrinales du Saint-Siège. Aussi le reproche d'être vague et trop générale, qui lui a été fait dans quelques réserves proposées par les pères, n'était-il pas fondé. Sans doute cette déclaration n'entrait pas dans le détail de toutes les applications qu'elle comporte; mais elle formulait très nettement le principe de l'autorité des décrets du Saint-Siège. Or c'est ce principe que le Concile se proposait surtout de sauvegarder.

Art. 145. — *Application du second paragraphe de la conclusion.*

883. L'importance de l'avertissement final de la constitution *Dei Filius*, vient du principe général qu'il formule, plutôt que des applications particulières qu'il invite à en faire. Toutefois il ne sera pas sans intérêt de déterminer, autant que possible, quelles sont les principales constitutions et quels sont les principaux décrets du Saint-Siège, auxquels le Concile rappelle qu'on doit se soumettre.

Il s'agit, nous l'avons vu, non de définitions de foi catholique, qui condamnent des hérésies, mais de décisions portées contre des sentiments qui sont répréhensibles, sans être hérétiques.

Il s'agit, nous l'avons vu encore, de décisions prises par les Souverains Pontifes ou par les Congrégations romaines.

Le Concile ne parle que des décisions qui seront revêtues de la forme de *constitutions* ou de *décrets*, *Constitutiones et decreta*.

Il convient donc de nous rendre compte de la signification de ces deux expressions. Le nom de *constitution* semble réservé plus spécialement aux actes du Souverain Pontife et des Conciles généraux; celui de *décret* s'applique, soit aux actes du Souverain Pontife, soit à ceux des Congrégations romaines. Les constitutions du Souverain Pontife prennent plus particulièrement le nom de *décrets*, lorsqu'il les émet de sa propre initiative, et non pour répondre à des consultations; mais ce nom de décret s'étend assez souvent à toutes les constitutions.

(1) La réserve 121, Document XX, avait demandé qu'on adoptât cette rédaction et qu'on mît *a Summo Pontifice*, au lieu de *a Sancta Sede*.

Si les traités de droit ecclésiastique confondent d'ordinaire ces deux termes *constitutions* et *décrets*, ils ne les appliquent pourtant l'un et l'autre, qu'aux actes *écrits*, qui fixent une règle doctrinale ou morale, ou qui établissent une loi disciplinaire, soit pour toute l'Église, soit pour une partie de l'Église. Concluons que l'avertissement du Concile nous parle des actes écrits soit des Papes soit des Congrégations romaines, qui, par eux-mêmes, imposent une obligation à toute l'Église ou à une de ses parties.

884. On pourra juger d'après les mêmes règles, si cet avertissement s'appliquait aux allocutions pontificales, au *Syllabus*, aux réponses et aux décisions données à des particuliers.

Les Allocutions, surtout les allocutions consistoriales des Souverains Pontifes, peuvent avoir, dans certains cas, autant d'importance et d'autorité qu'une encyclique ; mais le Concile n'a parlé que des documents émis sous forme de constitutions et de décrets, et par conséquent sous forme écrite ; il n'a donc rien dit des allocutions pontificales.

Le *Syllabus*, ou catalogue d'erreurs contemporaines qui fut joint à l'encyclique *Quanta cura*, par ordre de Pie IX, tombait-il par lui-même, plus que les allocutions, sous la dénomination de constitutions et de décrets, employée par le Concile. Nous inclinons à penser que non.

Il est certain, d'autre part, que l'encyclique *Quanta cura* a droit au titre de *Constitution* ; mais l'envoi du *Syllabus* avec cette encyclique ne semble pas suffire pour qu'il ait droit à ce titre comme elle.

Ce n'est pas que nous contestions l'autorité doctrinale du *Syllabus* ; mais ce document a été émis dans une forme, qui n'est point celle des constitutions ou des décrets ; le *Syllabus* nous semble (1) un acte du magistère ordinaire de l'Eglise ; c'est de là qu'il nous paraît tirer la valeur qu'on lui reconnaît dans l'Eglise.

Le *Syllabus* envisagé en lui-même ne rentre donc pas, à notre avis, dans les actes pontificaux rappelés par le Concile du Vatican. Si l'on nous posait la question, non plus au sujet du *Syllabus*, mais au sujet de ses articles, nous distinguerions entre ceux de ces articles qui sont tirés de lettres apostoliques, et ceux qui sont simplement tirés d'allocutions du Souverain Pontife ; et nous appliquerions à ces deux catégories d'articles, ce que nous avons dit des lettres apostoliques et des allocutions. Telle est du moins notre opinion.

885. Ce qui est plus incontestable, c'est que le titre de constitutions ou de décrets ne saurait s'étendre aux simples réponses faites

(1) Nous avons expliqué notre pensée sur ce point, dans notre opuscule : *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes*, ch. VI.

à des particuliers, soit par le Souverain Pontife, soit par les congrégations. Combien moins s'appliquent-elles aux simples jugements qui terminent les procès portés devant la Cour romaine.

Les décrets dont le Concile du Vatican rappelle l'autorité, peuvent avoir un caractère disciplinaire, mais se rapportent à des questions doctrinales, puisqu'il ne s'agit que de ceux qui proscrivent de fausses opinions.

Ces décrets sont ceux qui avaient été portés avant la promulgation de la constitution *Dei Filius*, et non ceux qui devaient être portés dans l'avenir. Quant au passé, aucune limite n'est assignée. Il ne s'agit donc pas seulement des décrets récents, mais de tous ceux qui ont été émis avant le Concile du Vatican. Cela ressort du texte de l'avertissement. Mgr Gasser l'a d'ailleurs fait entendre clairement dans son rapport ; car il a dit que cet avertissement était d'autant plus nécessaire, qu'il s'était écoulé plusieurs siècles depuis la tenue du dernier Concile œcuménique de Trente.

Enfin ces décrets sont ceux qui proscrivent des doctrines relatives aux matières traitées dans la constitution *Dei Filius*. Un *monitum* qui termine cette constitution, ne pouvait en effet y trouver place, qu'autant qu'il se rapportait aux questions dont elle s'occupe. D'ailleurs le Concile avertit de garder les décrets du Saint-Siège sur les points qui ne sont pas expressément indiqués dans la constitution, *opiniones quæ isthic diserte non enumerantur*, par conséquent sur les points qui auraient pu y être indiqués, et qui touchent de plus ou moins près aux erreurs qui y ont été condamnées ou aux enseignements qui y ont été donnés.

886. Le Concile du Vatican a-t-il renouvelé, par son avertissement, les décrets *qui ont été abrogés ou contre* lesquels une coutume contraire aurait prévalu ? Non, à ce qu'il nous semble. Il s'est contenté de rappeler les obligations existantes ; il n'en a donc pas créé de nouvelles. Par conséquent les décrets qui n'avaient plus force de loi, lors de la promulgation de la constitution *Dei Filius*, n'ont pas été remis en vigueur par sa promulgation.

Cette observation répond à une réserve assez piquante (1) qu'un Père déposa, à la Congrégation générale, où la constitution fut adoptée dans son ensemble. « Ces deux derniers paragraphes, disait cette réserve, jetteront les consciences des fidèles et du clergé dans le doute et les inquiétudes. Comment pourra-t-on discerner ces opinions qui se rapprochent plus ou moins de l'erreur ? D'ailleurs quels sont les décrets dont il s'agit ? Quelques personnes ne concluront-elles pas, par exemple, que le décret de Galilée oblige en conscience ? Car le sentiment de Galilée touchait à l'interprétation de la Sainte Ecriture, dont il est question au chapitre second du *schema*. »

(1) Réserve 133. Document XXIII.

Mgr Gasser, rapporteur de la Députation de la Foi, ne jugea pas à propos de répondre en particulier à cette réserve. Il se contenta de dire en général, que la conclusion du Concile du Vatican ne changerait rien à la valeur des décrets du Saint-Siège. Ce principe une fois compris, il était facile de voir que notre *monitum* final n'engendrerait aucune inquiétude ; parce que tous les doutes relatifs aux décrets du Saint-Siège, devraient être résolus comme par le passé, d'après *les règles du droit canonique et de la théologie. C'était également* d'après ces règles, qu'on pouvait déterminer, quels étaient les décrets dont le Concile rappelait l'autorité. C'étaient tous ceux qui avaient frappé les erreurs qui se rattachaient, même de loin, aux enseignements de la constitution. Les décrets qui avaient condamné de fausses interprétations de la Bible, paraissaient bien rentrer dans cette catégorie. Mais le Concile ne parlait que des décrets qui avaient porté de véritables lois et qui étaient restés en vigueur depuis leur promulgation. C'est pourquoi il ne renouvelait, en aucune sorte, *la condamnation de Galilée, ni les décrets qui avaient* jadis désapprouvé la théorie de ce savant relative au mouvement de la terre autour du soleil.

Il y a lieu en effet de distinguer deux sortes d'actes du Saint-Siège dans la question de Galilée : d'abord la condamnation personnelle de Galilée, et ensuite un décret général porté par l'*index*, le 5 mars 1616, contre les livres qui enseignaient le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil. La condamnation personnelle de Galilée n'avait jamais eu le caractère de décret, puisqu'elle ne s'appliquait qu'à un individu. Elle ne rentrait donc point dans les actes du Saint-Siège, dont nous parle le Concile du Vatican. Pour le décret de l'*index* contre le système de Copernic, il a été formellement abrogé par un autre décret du Saint-Office du 11 septembre 1822, qui permettait l'impression des livres enseignant le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil. Le décret de 1616 avait donc cessé d'obliger, lors de la promulgation de la constitution *Dei Filius* ; il n'est donc pas du nombre de ceux dont elle a rappelé l'autorité.

887. Après ces observations générales, il nous reste à faire connaître *quels sont les décrets particuliers auxquels s'applique l'avertissement final* que nous étudions. Il serait difficile de les énumérer tous. Une table des ouvrages mis à l'index à cause de leur opposition aux doctrines formulées dans la constitution *Dei Filius*, serait, à elle seule, assez longue. On comprendra aussi que nous ne nous occupions point des décrets qui se rapportent de loin à ces doctrines, que nous n'entrions point, par exemple, dans le détail de ceux qui ont condamné de fausses interprétations de divers textes de la Sainte Écriture. Nous nous contenterons donc de rappeler les principales décisions du Saint-Siège, qui n'ont pas été renouvelées par la cons-

titution *Dei Filius* et qui pourtant se relient aux enseignements de cette constitution. Comme nos études précédentes nous ont déjà amenés à en parler, il suffira que nous les indiquions ici rapidement.

Le premier chapitre de la constitution *Dei Filius* traite de l'existence et des attributs de Dieu, de la Création et de la Providence. La plupart des vérités auxquelles il a touché, sont de foi catholique. Les lettres apostoliques et les constitutions qui s'y rapportent, ne contenaient rien qui pût être regardé comme un complément des enseignements du Concile. Cependant quelques déclarations des Souverains Pontifes peuvent servir de commentaire, à ce que ce chapitre dit de la création de l'homme et de la constitution de la nature humaine, par la réunion d'un élément spirituel et d'un élément corporel, *de nihilo condidit... creaturam ... humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam*. Les principales de ces déclarations ont été formulées au quatorzième siècle, dans une lettre écrite par Benoît XII, en 1341, aux Arméniens, pour proscrire l'opinion qui fait naître l'âme des enfants de celles de leurs parents (1), et de notre temps dans deux lettres de Pie IX, l'une du 15 juin 1857 à l'archevêque de Cologne au sujet des ouvrages de Gunther (2), et l'autre du 30 avril 1860 à l'évêque de Breslau relativement au chanoine Baltzer. Ces deux lettres rappellent une définition célèbre du Concile général de Vienne ; elles proclament qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule âme, l'âme raisonnable, que cette âme est le principe de notre vie corporelle et la forme du corps humain.

Le second chapitre de la constitution est consacré à la connaissance naturelle de Dieu, à la nécessité de la révélation et à ses sources, en particulier à la Sainte Écriture. C'est surtout à la première de ces questions que se rapportent les décisions prises par le Saint-Siège sur ces matières.

Avant le Concile du Vatican, un décret du Saint-Office du 18 septembre 1861 (3), avait réprouvé l'ontologisme, d'après lequel ce n'est point à l'aide des créatures que nous arrivons à la connaissance de Dieu. Grégoire XVI (4) et Pie IX (5) avaient condamné le traditionalisme et le fidéisme, qui regardent cette connaissance comme inaccessible aux forces de la nature humaine. Des erreurs analogues avaient déjà été désapprouvées par le Saint Siège, dans les doctrines

(1) Mansi, *Sacrorum Conciliorum Collectio*, tom. XXV, col. 1193.
(2) Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, n. 1509.
(3) *Ibid.*, n. 1516-1522.
(4) Encycliques de 1832 et de 1834 contre La Mennais.
(5) Bref de Pie IX du 19 décembre 1861 désapprouvant l'enseignement du professeur Ubaghs. Le Saint-Siège manifesta aussi sa désapprobation en imposant à l'abbé Bautain et à M. Bonnetty, la signature de divers formulaires; mais ces actes ne semblent pas avoir revêtu la forme de décrets.

d'un certain Nicolas d'Oultricourt (1) et de Baius (2), et aussi dans la théorie du *péché philosophique* (3).

888. Le troisième et le quatrième chapitre étudient la foi et les rapports de la foi avec la raison. Ils condamnent les erreurs du rationalisme et du semi-rationalisme. Les papes du dix-neuvième siècle, Pie IX en particulier, avaient déjà stigmatisé ces erreurs à plusieurs reprises. Ils avaient, en outre, désapprouvé plusieurs assertions que le Concile du Vatican a épargnées dans ses anathèmes. Il n'est pas douteux que ce Concile n'ait voulu très spécialement rappeler ces désapprobations dans la conclusion qui nous occupe. Or, c'est surtout en s'expliquant au sujet des diverses formes du semi-rationalisme allemand, que le Saint-Siège a été amené à se prononcer sur ces points de doctrine. Les lettres apostoliques relatives à l'Hermésianisme, au Gunthérianisme et aux théories qui s'y rattachent, doivent donc être mentionnées ici. Ces lettres sont principalement d'abord un bref de Grégoire XVI du 26 septembre 1835 et une lettre apostolique de Pie IX du 25 juillet 1847, contre l'*Hermésianisme* ; et ensuite, cinq autres lettres apostoliques de Pie IX : deux (30 mars et 15 juin 1857) relatives au Gunthérianisme, une du 30 avril 1860, au sujet des doctrines du chanoine Baltzer, une autre du 11 décembre 1862, au sujet de celles du prêtre Frohshammer (4), enfin une dernière du 21 décembre 1863, à l'occasion du Congrès tenu par les théologiens d'Allemagne (5).

Tels sont les plus importants des décrets du Saint-Siège, auxquels s'applique l'avertissement final de la constitution *Dei Filius*. Les enseignements qu'ils formulent, se rattachent, pour la plupart, très étroitement aux enseignements du Concile du Vatican. En rappelant l'autorité de ces décrets, les Pères de la vénérable assemblée se proposaient d'empêcher qu'on ne regardât leurs définitions, comme l'expression de tout ce que les catholiques sont obligés d'admettre sur ces matières. C'est pourquoi ils ont déclaré qu'on doit se soumettre, non seulement à la condamnation des hérésies, mais encore à tous les décrets par lesquels l'Eglise proscrit d'autres erreurs ; non seulement aux actes des Conciles, mais encore à ceux du Souverain Pontife et de ses représentants. Comme nous le disions dans notre précédent article, l'importance de cet avertissement venait donc beaucoup plus de sa portée générale, que de ses applications particulières.

(1) En 1348. Denzinger, n. 457-467.
(2) Prop. 22 condamnée pour la première fois par Pie V, le 6 octobre 1567. Denzinger, n. 902.
(3) Cette théorie est formulée dans la proposition condamnée par Alexandre VIII, le 24 août 1690. Voir tome I, p. 329.
(4) Appendice IX.
(5) Appendice VIII.

APPENDICE VI

DOCUMENTS XV, XVI, XVII ET XVIII.

Formes successives de la constitution Dei Filius (Ch. III, ch. IV et Conclusion).

Nous donnons ici la suite des formes successives de la constitution *Dei Filius*, dont nous avons placé la première partie, à la fin de l'appendice I du tome I, p. 678. On se souvient que le premier projet de cette constitution fut élaboré par Mgr Martin, évêque de Paderborn, et soumis par lui à la Députation de la Foi, le 1er mars 1870. Ce projet retouché par la Députation, fut distribué aux Pères du Concile, le 14 mars 1870, pour être étudié par eux, en congrégations générales. Après avoir subi les amendements demandés par le Concile, chaque partie de la constitution fut soumise, d'abord séparément, ensuite avec les autres parties de la constitution, au vote du Concile réuni en congrégation générale. Enfin la constitution fut votée et promulguée, à la troisième session, le 27 avril 1870.

Dans le tableau comparatif qui suit, la première colonne contient le *schema* de Mgr Martin, la seconde celui qui fut distribué pour être discuté en congrégation générale, la troisième celui qui fut voté par *placet* en congrégation générale, la quatrième le texte promulgué en session publique.

Pour faire ressortir les différences et les ressemblances de ces textes, nous nous servons des mêmes signes que nous avons déjà employés au tome I.

Autant que les différences de tournures ont permis de le faire, on a imprimé en italique dans chaque colonne, ce qui a été supprimé ou remplacé dans le texte de la colonne qui suit. On a mis entre parenthèses, les passages qui ont subi une inversion ; on a indiqué d'une croix (†), les endroits où des additions ont été faites à la colonne suivante.

On a indiqué aussi entre crochets, à la première et à la seconde colonne, la pagination des exemplaires distribués à la Congrégation et au Concile. Grâce à cette indication, on pourra comprendre les renvois aux pages et aux lignes, dont les députés et les autres Pères du Concile se servaient pour leurs amendements. Chaque page avait régulièrement 37 lignes dans les *schemata* distribués.

DOCUMENT XIX.

Amendements proposés par les Pères pour le chapitre III.

Le chapitre III fut discuté à la 37e et à la 38e congrégation, le 30 et le 31 mars. Les amendements proposés furent imprimés et envoyés à domicile le 2 avril.

Emendationes schematis de fide catholica a Reverendissimis Patribus propositae.

EMENDATIONES TERTII CAPITIS.

1. Cum homo a Deo tamquam Creatore suo et Domino totus pendeat, et ratio creata infinitae veritati penitus subiecta sit, ideo plenum intellectus et voluntatis obsequium Deo revelanti fide praestare tenetur.

Hanc autem fidem, quae humanae salutis initium est, quia accedentem ad Deum oportet credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei gratia aspirante et adiuvante, vera esse credimus, quae divinitus revelata sunt, propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec fallere, nec falli potest; minime vero ob intrinsecam, quam perspicimus, rerum rationem, testante Apostolo „Est enim fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.“ Hebr. 11. v. 1.

Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus, et ab intellectus operatione disiunctus: nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque illuminatione et motione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in assentiendo et credendo. S. Syn. Araus. II. Can. 7. Idcirco fides ipsa in se, etiamsi nondum per caritatem operetur, ut in renatis, donum Dei est, et eius actus est opus ad salutem pertinens, quo homo assentiendo, et cooperando liberam praestat Deo obedientiam eiusque gratiae, cui et resistere potest.

Verum ut obsequium nostrum rationabile fieret, voluit Deus internis Spiritus Sancti auxiliis externa quoque revelationis suae indicia adnectere, divina scilicet miracula et vaticinia; quae cum Dei omnipotentiam et sapientiam luculenter ostendant, sunt eiusdem eloquii sui certissima signa, hominumque intelligentiae accommoda; ac propterea Christus Dominus de se dixit: „Opera, quae ego facio, ipsa testimonium perhibent de me:“ et de Apostolis legimus: „Illi autem praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis.“ Marci 16, 30.

Sine fide igitur impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire: et quemadmodum sine illa nemini unquam peccatori contigit iustificatio, ita nemo, nisi in ea perseveraverit usque ad finem, vitam aeternam assequetur.

Ut autem officio veram fidem amplectendi atque in ea constanter perseverandi quilibet nostrum satisfacere quiret, Deus per Filium suum Ecclesiam instituit, eamdem manifestis notis instruxit, quibus ab omnibus qua magistra et custos verbi sui revelati facile agnosceretur.

Sane ipsa veluti signum levatum in nationibus (Isaiae c. 11. v. 12) et quasi lucerna lucens in caliginoso loco (II. Petri c. 1. v. 19) omnes ad se invitat, qui nondum crediderunt; atque eosdem filios suos magis magisque certos facit per motiva credibilitatis, quae multa et tam mira divinitus sunt disposita; quin imo Ecclesia a Christo Domino fundata in seipsa est magnum quoddam et perpetuum credibilitatis motivum, et divinae suae legationis irrefragabile testimonium.

Huic autem iugi testimonio divinitus hominibus concesso robur addit benignissimus ac misericors Dominus, qui infideles gratia sua adiuvat, ut ad adquisitionem veritatis venire possint; et quos iam de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, ut in hoc eodem lumine perseverent, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur.

Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum veritati semel adhaeserunt, ac eorum, qui falsam religionem sectantur; nam nullam unquam causam habere possunt in dubium vocandi aut mutandi fidem, quam ab Ecclesiae magisterio susceperunt.

Gratias igitur agamus Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, neque tantam negligamus salutem, sed aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Iesum, teneamus, ut ait Apostolus Paulus, spei nostrae indeclinabilem confessionem.

2. Quae fere omnia ad Schema de Ecclesia pertinere videntur potius, quam ad Schema de Fide. Tractant enim de visibilitate et de magisterio Ecclesiae, nec non de necessitate pro salute ad ipsam pertinendi.

Praetermissis igitur eo loci istis omnibus, sic absolvi posset hocce caput tertium :

„Hoc autem fidei obsequium ita ad salutem necessarium est, Apostolo teste, ut sine eo impossibile sit placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire. Sicut igitur nemini unquam sine fide contingit iustificatio : ita nemo, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam aeternam assequetur.

At vero piissimus Dominus errantes gratia sua adiuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine, ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur; ita ut nullam unquam isti praetendere possint iustam causam mutandi, aut in dubium revocandi fidem, quam feliciter susceperunt.

Nos igitur, quibus praeclara contigit divinae revelationis haereditas, gratias agamus Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, tantamque salutem negligere caveamus; sed aspicientes in auctorem et consummatorem fidei nostrae Iesum, teneamus spei nostrae indeclinabilem confessionem".

3. Ratio, quae adfertur ad fidem stabiliendam, cum dicitur : *Quum homo* etc. regulis sanae theologiae non satis est conformis, iuxta quas fides non innititur Deo, ut Creatori et Domino; sed ut *sapienti*, qui non potest falli, et *bono*, qui nescit fallere, hoc est *veracitati* Dei. Dicatur ergo :

„Divina Creatoris nostri Sapientia, quae nequit falli, et divina eius „Bonitas, quae nescit fallere, plenum profecto exigit ab homine intel„lectus obsequium, et perfectam deposcit liberae voluntatis obedien„tiam infallibili auctoritati Dei, qui dignatus est homini loqui, eidem„que se revelare. Quem in finem monuit nos Apostolus : *Est autem Deus* „*verax : omnis autem homo mendax : sicut scriptum est : ut iustificeris in* „*sermonibus tuis, et vincas cum iudicaris* (Rom. 3, 4). Hac autem obe-

„dientia Fidei naturale rationis humanae lumen nequaquam deprimi„tur, imo vero mirifice adiuvatur et extollitur ad cognitionem veritatis. „Quod Dei beneficium fideles, filii lucis, plenissime sciunt, et grato ani„mo recognoscunt, gratias agentes ei, *qui e tenebris illos vocavit in ad„mirabile lumen suum*". (I, Petri, 2, 9).

4. Quum homo Deo tamquam supremo suo Auctori et Domino ex toto subiectus sit, ideo etiam ratio creata increatae rationi plenum intellectus et voluntatis obsequium revelante aliquid Deo fide praestare tenetur.

5. Pag. 11. loco „Quum homo a Deo... subiecta sit" ponatur: „Quum homo a Deo tamquam supremo suo auctore et Domino totus pendeat, et infinitae intelligentiae mens finita subiecta sit".

6. Intuitu § 1. statim in exordio loco passus: „supremo suo auctore" substituendum esset „suo Creatore", hocque ideo quia vocabulum „supremum" logice supponit et „inferiorem", quo posito adprobari videretur sententia asserentium, mundum tantum mediate, id est, in suis substantiis habere Deum auctorem, quo admisso non videtur amplius stare posse inductio „totus pendeat" et „penitus subiecta sit"; bene vero poterit subsistere inductio illa et logice, si pro „supremo auctore" ponatur „Creatore"; dein et in prioribus capitibus et canonibus relativis semper vocabulum „Creator" est usurpatum, quare iam hic loci debeat adhiberi aliud, non perspicitur.

7. Pag. 11. lin. 2. et 3, verba „supremo auctore" mutentur in „Creatore" ac post verba „increatae rationi" inseratur: „quae est ipsa veritas".

8. Loco verbi „pendeat", quod potius physicam dependentiam denotat, adhibeatur verbum compositum „dependeat", quod magis moralem exprimit dependentiam, quae hic loci intelligi intenditur.

9. Lin. 3. omitt. „et", et pon. lin. 5. ante „plenum".

10. II. Loco particulae „et" in linea 3. ponatur particula „ideoque"; quia haec causam veram indicat, quare ratio creata debeat esse subiecta rationi increatae; dum e contra particula „et", cum sit copula, denotat potius membrum subsequens cum priori quasi per accidens tantum connecti, quin nexus causalis inter ambo intercedat.

11 *a*. Lin. 5. pro „sit" substit. „esse debeat".

11 *b*. Pag. 11. lin. 5. l. quod „ratio... penitus subiecta sit" dicatur quod „ratio creata increatae rationi penitus *subiecta esse debeat*".]

11 *c*. Lin. 4. pro: „subiecta sit" ponatur: „subiecta esse debeat".

12. Pag. 11. § 1. lin. 5. post „subiecta sit", inserantur verba: "quumque Deus veritas sit ipsa et sanctitas".

13. Lin. 5. loco: intellectus, pon. „rationis".

14. Lin. 6. pro „obsequium" ponatur „assensum".

15. Prima phrasis clarius sic concluderetur: *Revelante se Deo, plenum ei intellectus et voluntatis obsequium fidei praestare tenemur.*

16 *a*. III. In linea 6. expressio „revelante se Deo fidem praestare tenemur", si non sit error typi, potius loco ablativi absoluti esset construenda cum dativo, nempe „revelanti se Deo fidem praestare tenemur"; quia hac ratione et subiectum indicatur, cui obsequium nostrum fide praestare tenemur, et ipse textus magis videtur congruere cum sequentibus, quae in eodem § inferius dicuntur.

16 *b*. Pag. 11. lin. 8. In phrasi: *Plenum intellectus et voluntatis obsequium, revelante se Deo, fide praestare tenemur*: rectius diceretur: *Revelanti se Deo.*

17. Lin. 10. loco: „virtutem“ dicatur: „assensum“, quia agitur de quolibet actu fidei; et quia sunt, qui fidei sine caritate verae *virtutis* nomen denegant.

18 *a*. Clarior esset phrasis subsequens, si verbis istis concluderetur: *Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non quidem propter perspectam intrinsecam rerum veritatem, sed propter auctoritatem revelantis, qui nec falli nec fallere potest*; crebrior enim videtur repetitio vocis *Dei* in hac phrasi.

18 *b*. L. 14. sic mutandum: ... non quia intrinsecam perspiciamus rerum veritatem, sed propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.

19. Lin. 14. desideratur ordo logicus accuratior, et ut non truncata adferatur definitio fidei ab Apostolo tradita.

20. Pag. 11. lin. 17. loco verborum „non ob intrinsecam, quam perspiciamus, rerum veritatem, sed... “ inserantur haec verba:

„Non ob discursivam, quae per naturale rationis lumen percipi potest, rerum veritatem; sed “... ut in schemate.

21. Lin. 21. ob intrinsecam, quam perspiciamus (addatur) *interdum* rerum veritatem (non enim semper perspicitur).

22. Lin. 18. pro „ nec fallere nec falli“ ponatur „nec falli nec fallere“.

23. In fine: est enim fides, testante Apostolo, sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.

24. Lin. 18. „*Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumen-* „*tum non apparentium*: *in hac enim* testimonium consecuti sunt senes „(Hebr. 11, 1-2). Haec est catholica Fides, qua Sancti Dei homines „*vicerunt regna, operati sunt iustitiam, adepti sunt repromissiones* (Ibid. „v. 33): adhortantes nos, ut semper atque omni tempore, credamus „Deo, credamus Deum, credamus in Deum. Haec est enim vera Fides „necessaria ad salutem, quam Ecclesia catholica docet, et profitetur, „esse assensum animi supernaturalem, quo divini luminis adspirante „et adiuvante gratia, vera esse credimus, quaecumque a Deo revelata „esse proponuntur nobis firmiter credenda a visibili auctoritate infalli- „bilis Magisterii Cathedrae Apostolicae, ex cuius ore statuit Deus, ut „gentes omnes audirent verbum Evangelii et crederent. Non enim as- „sentimur veritati revelatae ex demonstrationis evidentia, sed solum ac „unice propter auctoritatem Dei eam revelantis“.

25. In fine § post: „apparentium“ addendum: „quo certo utpote Dei ipsius supremae veritati et veracitati innixo, dari firmius, vel excogitari, aliud nullum potest.“

§ 2.

26. Initio dicatur omnino: „Ut nihilominus Fidei nostrae obsequium „Deo esset rationabile, atque essemus *parati semper ad satisfactionem* „*omni poscenti nos rationem de ea, quae in nobis est spe* (I. Petri 3, 15) „per fidem veram, voluit Deus auctoritatem divinae suae revelationis „reddere prudenter *credibilem* omnibus hominibus per stupenda Divi- „nitatis opera, in primis per miracula etc.“ ut in Schemate.

Ratio huius mutationis est, quia non satis in toto hoc capite distinguitur duplex iudicium credibilitatis, ab scholasticis apprime distingui solitum; nempe *extrinsecum* miraculis etc. innixum, et *intrinsecum, supernaturale* et *obscurum* propter revelationem Dei.

27. Initio § dicendum: „Ut nihilominus in hoc fidei nostrae obsequio ratio quoque suas partes haberet, nempe ex perspecto divinae revelatio-

nis facto, voluit Deus cum internis Spiritus S. auxiliis externa etiam iungi revelationis suae argumenta, facta scl. divina atque imprimis miracula et vaticinia, quae cum a Deo solo omnipotenti et sapientissimo esse possint, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata. Quare tum Moyses et Prophetae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula prophetiasque ediderunt; et de Apostolis scriptum legimus: ‚Illi autem. . . . signis.' Isaias vero dicebat: ‚Annuntiate. . . . dii estis vos,' id est Dei per vos loquentis organa et testes·"

28. Secunda paragraphus, retentis Apostoli verbis, incipienda foret hoc modo: „Ut nihilominus *hic* fidei nostrae assensus, non caecum, sed ut ait idem Apostolus, ‚rationabile obsequium' esset, voluit Deus etc."

29. Lin. 1. Loco: „Ut nihilominus fidei nostrae argumenta" ponatur: *Ut nihilominus fidei nostrae obsequium* rationi esse consentaneum posset demonstrari, voluit Deus etc.

30. Initium § 2. potius sit hoc: „Ut vero fidei nostrae obsequium ipsi quoque rationi congrueret, voluit Deus etc." Quo facto agnosceretur, et quod obsequium fidei nostrae auctoritate Dei revelantis niti debeat, et ex alia parte nostram quoque rationem suam posse habere functionem in rebus fidei.

31. Lin. 4. parag. 2. cum internis Spiritus Sancti auxiliis pro *auxiliis*' dicatur, *operatione.*

32 *a*. Pag. 12. lin. 1. loco vocabuli „vaticinia" adhibeatur vox „prophetia".

32 *b*. Pag. 12. lin. 1. loco vocis: *vaticinia*, substituenda videtur vox: *prophetiae*, utpote usu sacrata.

33. In § 2. p. 12. lin. 3. pro „sapientiam" ponatur „omniscientiam".

34 *a*. Lin. 3. parag. 2. „sapientiam luculenter" pro „sapientia" dicatur *praescientia.*

34 *b*. Ibid. lin. 4 pro „divinae locutionis" ponatur „divini eloquii" seu „divinae revelationis".

35. Supprimantur verba: *divinae locutionis*, quae multiplici sensu accipiuntur; et dicatur: *ipsum locutum esse*, vel *divinae revelationis.*

§ 3.

37. Id autem, quod initio § 3 dicitur his verbis: „Licet autem non crederemus. nisi videremus esse credendum" penitus exmittendum esse censetur, ne his verbis nonnullis in rebus theologicis minus versatis detur ansa sinistre putandi ac si illis verbis intenderetur adstrui autonomia iudicii rationis in fidei rebus; nam etiamsi concedatur veritas dictorum relate ad unam aliamve veritatem rationi talium minus peritorum tantopere perspicuam, ut dicta illa ad eam applicari possint: non tamen propterea ad totum fidei nostrae objectum extendi possunt, prouti hic exprimi videtur. Itaque initium huius § ita esset formulandum. „Licet autem fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus etc".

38. Omittenda videntur, quae leguntur a 3. ad 6. lineam Paragraphi, *atque adeo fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus et ab intellectus operatione disiunctus*, non enim sunt nisi repetitio praecedentium; et incipienda Paragraphus „Licet ergo", tamquam consectarium praecedentium: „Licet ergo non crederemus, nisi videremus esse credendum, nemo tamen evangelicae praedicationi etc."

39. Lin. 5. delend.: „et ab intellectus operatione seiunctus."

40. Ultima periodus huius paragraphi, „Quare et fides ipsa" aliquantula maiori claritate indigere videretur; ideo dicendum foret: „Quare et fides ipsa in se, etiamsi nondum per charitatem operetur, vere ut donum Dei habenda est, et actus ejus, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae ejus, cui resistere posset, assentiendo et cooperando, opus est ad salutem pertinens."

41. Parag. 3. lin. 13. „Quare fides ipsa in se, etiamsi" etc. substituendum: „*Quare fides ipsa in se, etiamsi a charitate distincta et ab ea separabilis, donum Dei et actus eius opus est* etc."

42. *Quare fides ipsa. . .* post verba *donum Dei*, addatur verbum *est*; et subinde dicatur: *et actus eius est opus. . .*

43. Pag. 12. lin. 20. Quare fides ipsa in se. . . per charitatem operetur, donum Dei (addatur) *est*: *quando autem operatur*, actus eius etc.

44. Lin. 13. Ponatur: Quare fides. . . donum Dei est, et actus fidei opus est salutare, conducibile ad salutem.

§ 4.

45. Pag. 13. primum alinea hoc loco deleatur, et secundum alinea incipiat verbis: „Immo haec fides est radix salutis, sine qua" etc.

46. Quoad § 4. p. 13. qui incipit „Porro fide divina etc.", et quoad § 5. sequentem, ad arctiorem ordinem logicum inducendum, atque ad maiorem claritatem obtinendam, haec fiat modificatio, ut post finem § 3. ponantur illa, quae pagina 13. § 5. a linea 17. incipiunt his verbis „ Ut autem huic officio etc." et quidem hac sub formula modificata exprimantur: „Ut autem omnibus pateat, ubi vera fides inveniri, indeque illa accipi possit, Deus per filium suum unigenitum etc." usque ad verba „facile agnosceretur" — Post haec vero adiungantur illa, quae habentur in § 3. eiusdem paginae, sub hac modificatione: „Itaque fide divina et catholica etc." usque finem huius § 4.; cui dein post signum puncti, adiungantur illa, quae leguntur § 5. ab initio usque ad verba „vitam aeternam assequetur". Post haec vero adnectantur ea, quae habentur § 5. a verbo „Ad nullam etc." usque finem huius §.

47. Usque nunc de fide divina, seu a Deo revelata, actum est; non de fide catholica, aut ab Ecclesia proposita: ideoque Paragraphus 4. omittenda est; et quae sequuntur in Paragrapho 5. „Haec illa fides est" usque ad „vitam aeternam assequetur" inclusive, addenda sunt Paragrapho 3; hic enim adhuc agitur de fide divina, etiam ante adventum Christi necessaria.

48 *a*. Pag. 13. tollantur verba „*sive solemni iudicio sive ordinario magisterio*".

48 *b*. Pag. 13. lin. 4. Plures Episcopi in phrasi, quae sic se habet: *Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario magisterio credenda proponuntur*, incisum illud: *sive solemni iudicio sive ordinario magisterio*, supprimendum censuerunt, tanquam subobscurum et alienis interpretationibus ansam praebens.

48 c. In phrasi quae incipit: *Porro fide divina et catholica*, si attendatur ad theologicum verborum rigorem, dici non potest ea omnia fide catholica credenda esse, quae ordinario Ecclesiae magisterio proponuntur, quandoquidem ea tantum fide catholica credenda sint: quae definita fuerunt. Ideo, ut omnis tollatur ambiguitas, supprimantur verba „*sive solemni iudicio sive ordinario magisterio*".

49. In pag. 13. ad Paragraphum primum vel oportet supprimere ver-

ba, „sive solemni iudicio sive ordinario magisterio“, vel dicere huiuscemodi : „et ab Ecclesia sive solemni iudicio in Concilio generali sive ordinario Romani Pontificis eiusdem Ecclesiae Capitis visibilis magisterio credenda proponuntur, atque de fide tenenda praecipiuntur.“

50. Lin. 4. 5. post verba : „sive ordinario magisterio“ addatur : „publico et universali“.

51. Ita sonet : „Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito immediate continentur, et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario magisterio tanquam divinitus revelata de fide credenda proponuntur“.

52. Paragraphus hoc modo reformetur : „ Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia, sive solemni iudicio, sive ordinario magisterio omnibus fidelibus tamquam de fide divina credenda proponuntur“.

53. Fide insuper credenda sunt, quae in verbo Dei scripto et tradito continentur, et ab Ecclesia solemni iudicio et ordinario suo magisterio ad credendum proponuntur.

§ 5.

54. Priora verba phrasis subsequentis : *Haec est illa fides*, cum immediate adnectantur propositioni praecedenti, declarare videntur *fidem, sine qua impossibile est placere Deo*, eam esse, qua credimus veritates omnes divinitus revelatas, ab Ecclesia propositas ; hac autem doctrina omnino tolleretur distinctio veritatum *necessitate medii* credendarum, et earum, quae credendae tantum sunt *necessitate praecepti*. Quum vero in decursu eiusdem Paragraphi dicatur, Ecclesiam institutam fuisse *custodem et magistram verbi revelati*, supprimi potest absque ullo doctrinae praeiudicio phrasis : *Porro fide divina* ; et phrasis sequens sic inchoari : *Sine fide autem impossibile est placere Deo*. Et ne confundatur *officium amplectendi fidem christianam*, quando nosci potest, cum fide necessaria necessitate medii, de qua loquitur citatus apostoli textus ; in phrasi, *ut autem huic officio*, supprimenda videtur vox, *huic*.

55. Tunc veniet Paragraphus 5. componenda ex 4. et 6. Paragraphis, hoc modo : Quo fit, ut fide divina et catholica ea omnia credenda sint, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia credenda proponuntur ; Ecclesia enim est „veluti signum levatum in nationes“ etc. usque ad finem capitis.

56. Paragraphus incipienda est a verbis sequentibus, ubi agitur de nstitutione Ecclesiae „Ut autem huic officio veram fidem amplectendi etc.“ usque ad finem Paragraphi.

57. Sic incipiat : Sine fide autem impossibile est placere Deo...

58. Pag. 13. lin. 13. post verba, *Quare sicut nemini unquam*, addenda haec proponuntur : *eorum, qui ad usum rationis pervenerint*, et deinde succedant alia, quae leguntur in schemate usque ad *sine illa contigit iustificatio* etc. Tali enim brevi additione excipiuntur omnes, qui excipiendi sunt, infantes et imbecilles, qui sine fidei cognitione et professione, per solum baptismum iustificationem adipiscuntur.

59. Pag. 13. lin. 13. „sicut nemini„ etc. substituatur „*Sicut nemo unquam sine illa iustificationem consequi potuit*, ita nemo“ etc.

60. Pag. 13. lin. 13. Post verba „sine illa“ addatur „fide seu explicite vel implicite professa, contigit“, ut in schemate.

61. Pag. 13. lin. 20. Post verbum „satisfacere“ dicatur :

„ Possent homines, Deus ab initio societatem religiosam, seu Eccle-

siam, constituerat, quae, cum illum glorificaret, simul provideret deposito fidei, quo salus obtinetur; novissime vero per Filium suum Unigenitum hanc Ecclesiam in ultimo statu instituit suaeque" ut in schemate.

62. Lin. 22. Post „Ecclesiam instituit', (addatur) „*eamque suae* institutionis etc.

63. Lin. 21. pro „Deus agnosceretur" ponatur... ; Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, cui verbi revelati custodiam et magisterium commisit, suaeque institutionis ita manifestis notis ipsam instruxit, ut ab omnibus facile agnosci posset.

64. In § 5. lin. 24. post particulam coniunctivam „ut" addatur particula indicativa „qua" ad maiorem claritatem obtinendam.

65. Pag. 13. lin. 25. et 26. tollantur verba „*ab omnibus facile*".

66. Lin. 26. ubi dicitur „Ad nullam enim religiosam societatem" etc. videtur aliquantulo modo Concilium dare manum haereticis, qui suam sectam societatem religiosam appellare contendunt, cum vere et realiter aliud non sint, nisi societates impiorum hominum, qui verbum Dei in iniustitia detinent. Nulla proinde cum sit vera societas religiosa nisi illa, quae sub uno Capite ac sub eisdem legibus ac sacramentis profitetur veram religionem Dei et Christi, nomen religiosae societatis nisi Ecclesiae Catholicae dare non licet. Atque ideo haec verba in sequentia possunt ac debent converti „Ad Ecclesiam tantummodo Catholicam ea pertinent etc."

67. Pag. 13. lin. 26. loco: „Ad nullam enim religiosam societatem praeter solam Catholicam Ecclesiam etc." ponatur: "Ad nullam enim religiosam communitatem praeter solam Ecclesiam Catholicam" etc.

68. Lin. 26. ponatur: „Ad nullam enim *aliam* religiosam societatem".

69. Pag. 13. l. 30. loco *evidentem* substituantur vox *certam* aut *indubiam*.

70. Pag. 13. lin. 33. tollantur „*Quin etiam Ecclesia per se ipsa*" et sequentia usque ad finem Paragraphi.

71. Lin. 24. dicatur: „Quin etiam Ecclesia per se ipsa, per suam nempe tum mirabilem propagationem, tum sanctitatem eximiam et in omnibus bonis inexhaustam foecunditatem, tum et catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam" etc.

72. Post verba *testimonium irrefragabile* (pag. 13. lin. penultima) haec vel alia addenda proponuntur: „tum iugi vaticiniorum de ea existentium complemento, tum mira sua origine et dilatatione, tum innumerabilium suorum martyrum testimonio, tum intemerata inter perennes infensissimosque hostes conservatione, tum doctrinae unitate, praecelsa plurimorum filiorum suorum sanctitate, certissimisque miraculis per eos patratis, quae absque peculiari Dei interventu explicari non possunt."

§ 6.

73. Pag. 14. lin. 1. seqq.: et ad se *eos* invitet, qui nondum crediderunt; et filios suos certiores *securioresque* faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam *profiteri gaudent*.

74. Parag. 6. lin. 3. loco: et ad se invitet, qui.... profitentur, ponatur: „*et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, quod fides, quam profitentur, firmissimo nititur fundamento*".

75. Pag. 14. lin. 3. post „certiores faciat" (mutetur) *de firmissimo fundamento, cui innititur fides*, quam profitentur.

76. Parag. 6. lin. 6. „Cui quidem testimonio efficacius etiam subsidium accedit" etc. substituendum: *quod quidem Ecclesiae testimonium*

efficacius etiam redditur virtute superna, quae fidem inspirat. Siquidem piissimus Dominus errantes gratia sua excitat.

77. Pag. 14. lin. 7. deleatur particula *etiam*.

78. Pag. 14. lin. 6. loco „Cui quidem testimonio efficacius etiam subsidium accedit ex superna virtute", ponatur : „Hoc quidem testimonium vim suam trahit ex superna virtute."

79. Lin. 7. post „subsidium accedit" (mutetur) *ex superno interiori auxilio*.

80. Pag. 14. lin. 8. Periodo, quae incipit: Siquidem piissimus Dominus etc. substituendum „*Etenim benignissimus Dominus, qui lumine gratiae suae nondum credentes allicit ad agnitionem veritatis, eos, quos de tenebris* transtulit in admirabile lumen suum" etc.

81. Pag. 14. lin. 9. pon.: „et" post „Dominus".

82. Pag. 14. lin. 10. dicatur : „gratia sua *excitat et adiuvat.*"

83. Lin. 17. pag. 14., mutentur verba illa : „Quocirca minime par est, etc." et dicatur :

„Mirabilis sane est et varia ratio divinae Providentiae, qua iuvat ho-„mines ad concipiendum rationabile iudicium de veritate Revelationis „a se factae ; tum quoad eos, qui abalienati a Magisterio infallibili Ec-„clesiae vagantur incerti inter opiniones privatas humani intellectus in „sectis acatholicis, tum quoad illos, qui a primo usu rationis, post sus-„ceptum habitum Fidei in lavacro baptismi, semper adhaeserunt doci-„les Magisterio divino, tamquam filii lucis. Quocirca nullam unquam „hi iustam causam habere possunt mutandi," etc. ut in Schemate.

84. Pag. 14. lin. 17. ubi sermo fit de discrimine Catholicorum et eorum, qui ad veram fidem non pervenerunt, apparet, quod iis relinquatur libera facultas dubitandi, ut ad veritatis agnitionem deveniant. Quod ita non est. Nam Apostolus Paulus, dum in Atheniensium Areopago verba ad philosophos de vera religione faceret, et novae, quam praedicabat, religionis illis rationem redderet, non dixit illis, debere homines de Deo dubitare, sed potius eum quaerere, si forte attrectent eum (Actor. Cap. 17. v. 27). Sic etiam de haereticis circa veram religionem ac de universis populis in praesentiarum dici potest, cum verae fidei praedicatio in omnes gentes facta sit, ac vere dici possit, quod in omnem terram exivit sonus Apostolorum ac in fines orbis terrae verba eorum (Psalm. 18. v. 5).

Praesertim tamen cum in his verbis error impetatur Hermesii, de quo sermonem facere necessarium non est, censetur, hanc doctrinam sic posse exprimi :

„Quocirca, quia manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod praedicatum est gentibus (I. Tim. Cap. 3. v. 16), et Dominus Noster Christus Iesus testatus est, omnia, quaecumque audivit a Patre, nota nobis fecisse (Ioan. Cap. 15. v. 15), et nos omnes vidimus gloriam eius quasi Unigeniti a Patre plenum gratiae ac veritatis (id. Cap. 1. v. 14), et donum fidei ab illo descendit, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio (Iacob. cap. 1. v. 17) : firmiter profitendum est eos omnes, qui donum verae fidei acceperunt, intellectum suum in obsequium fidei subiicere debere (II. Cor. cap. 10. v. 5), nulloque modo illis licere vel fidem, aut quaecumque Ecclesiae dogmata, in dubium revocare, aut eam mutare, multo autem minus contendere, ut per scientiam humanam ad mysteriorum coelestium cognitionem possint pervenire, cum Deus lucem inhabitet inaccessibilem, quam nullus hominum vidit nec videre potest (I. Tim. c. 6. v. 16).

Quae cum ita sint, gratias agentes Deo" etc.

85. Parag. 6. lin. 18. „quocirca minime par est conditio" subst.: „*quocirca re in se spectata minime par est* etc." vel omnibus inspectis „atque perpensis".

86. Pag. 14. lin. 19. pro „primae veritati" dic.: „revelatae veritati".

87. Phrasis *quocirca minime par est*, loco verbi *primae*, dicatur *catholicae*; non enim intelligitur, quid sonet vox *primae*. Probabiliter error Typographi.

88. Pag. 14. lin. 17. In sequenti propositione: *Quocirca minime par est conditio eorum, qui per caeleste fidei donum PRIMAE VERITATI* adhaeserunt, ac eorum, qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur:

1. Vox illa: *primae veritati* nullum prae se fert sensum: rectius ergo diceretur: *semel veritati adhaeserunt*.

2. Ista propositio evidentem inter duas personarum species distinctionem statuit, sed de ista distinctione nihil omnino agitur in secunda phrasis parte, quae sic se habet: *Nam nullam unquam iustam habere possunt causam mutandi, aut in dubium revocandi fidem, qui eam sub Ecclesiae magisterio susceperunt.* Ad prosequendum igitur parallelismum melius videretur dicere: *Isti enim, veritate detecta, errorem tenentur abiicere; illi autem nullam unquam habere possunt legitimam causam mutandi vel in dubium revocandi fidem quam ab Ecclesia susceperunt.*

89. Pag. 14. lin 23. loco: nam, pon.: illi enim.

90. Pag. 14. lin. 26. pro: qui eam. pon.: quam.

91. Conclusio capitis sit: E quibus facile omnibus perspicere erit, quam longe a vero aberrent, qui vel Deo auctoritatem abnuunt plenum revelationi suae obsequium a nobis exigendi, vel obsequium hoc praestitum a divina tantum in nobis actione repetunt, quin extrinseca credibilitatis motiva ullum in nostram voluntatem influxum exercere possint; aut ex adverso divinae gratiae necessitatem ad actum fidei excludunt, aut denique negant sive verae fidei necessitatem ad iustificationem, sive omnia, quae a Deo Ecclesiae suae concredita sunt, aeque esse credenda, sive omnibus perspicua esse posse credibilitatis motiva ac praesto esse divinae gratiae auxilia tum ad revelatam doctrinam amplectendam tum ad firmiter in ea, uti oportet, perseverandum.

92. Expediens foret hoc Caput 3. de fide statim post prooemium collocare; prius enim statuendum videtur, quid sit fides, et quaenam sit Ecclesiae auctoritas ad docendum, quam explicare, quid Ecclesia doceat.

CANONES.

Can. 1. et 4.

93. Inter Canones doctrinae in hoc capite expositae concordantes, nonnulli sunt, qui in incredulos, ab omni fide christiana, aut etiam a quacumque religione alienos incidunt, potius quam in haereticos; nempe primus et quartus. Quum autem *Ecclesia de iis, qui foris sunt, non iudicet, et qui non credit, iam iudicatus sit*, rectius forte canones supradicti supprimi possent, et post ipsammet doctrinae expositionem inseri declarationes, quibus ipsa asserta proscriberentur, videlicet: „Ab ea autem fide prorsus alienos ipsimet se profitentur, rectaeque rationi simul adversantur, qui dicere ausi sunt, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit; miracula nulla fieri posse, proindeque omnes eiusmodi narrationes, etiam in sacra Scrip-

tura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari. Quae omnia et singula impia asserta, quum totius revelationis fundamenta diruant, nec satis reprobare possumus, nec satis dolere de sorte eorum, qui talia asserere non verentur, dicente Christo: *Qui non credit, iam iudicatus est*; *si non venissem et locutus fuissem eis, peccatum non haberent, nunc autem exsusationem non habent de peccato*".

Can. 1.

94. S. q. d. rationis humanae tantam esse auctoritatem, ut ei fides a Deo imponi non possit; a. s.

95. Canon. 1. ita exprimatur: „Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut ea fidem Deo revelanti praestare non teneatur; anathema sit". Quia hoc modo ratio ipsa supponitur operari fidem praestando, quod magis comprobat eius dependentiam a Deo.

96. „Si quis dixerit, hominem in cognitione veritatis independentem „esse a divina Sapientia et Bonitate Creatoris sui, et non teneri, plenum „intellectus obsequium, et integram voluntatis obedientiam praestare auctoritati Dei revelantis; anathema sit".

97. Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fidem Deo loquendi detrectare possit; anathema sit.

Can. 2.

98. Canon secundus clariori simplicitate sic exprimendus proponitur: Si quis dixerit ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur; anathema sit.

99. S. q. d. fidem divinam a scientia rationali in rebus divinis et moralibus non esse diversam neque Dei revelantis auctoritati inniti; a. s.

100. „Si quis dixerit, ad fidem divinam non opus esse lumine super- „naturali Dei; adeoque, eam non distingui natura sua a scientia qua- „cumque, solo lumine naturali rationis adquisita; illamque idcirco ae- „qualis esse dignitatis ac certitudinis cum scientia naturali religionis; „anathema sit".

101. Ita dicatur: S. q. d. fidem divinam *a naturali de Deo et rebus moralibus* scientia non distingui, ac propterea ad *fidem divinam* non requiri etc.

Can. 3.

102. Si quis dixerit, Deum externis signis non reddidisse Revelationem divinam vere credibilem omnibus; adeoque homines sola interna experientia ad fidem moveri, secundum ordinariam divinae Providentiae legem: anathema sit.

103. Can. 3. l. 4. loco: „sola interna cuiusque experientia homines ad fidem moveri; anathema sit" ponatur: *sola interna cuiusque inspiratione privata homines ad fidem* etc.

104. S. q. d. revelationem divinam ex signis externis non esse vere credibilem, sed homines sola experientia interna ad fidem moveri: a. s.

105. In fine canonis 3. videtur addendum esse verbum „debere": „Si quis dixerit etc., ideoque sola interna cuiusque experientia homines ad fidem moveri debere; anathema sit" . . . Sunt enim aliqui, qui experientia interna moventur ad fidem, quin ipsis constet de externis divinae revelationis argumentis.

106. L. 4. pon. : ita ut fideles catholici *veram et iustam causam habere* possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium *vocandi*, donec demonstrationem credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint ; a. s.

Can. 4.

107. S. q. d. non posse fieri miracula et vaticinia, proindeque ea, quae huiusmodi in S. Scriptura narrantur, vera non esse, aut certo cognosci non posse ; a. s.

108. Sonet : Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, et ea, quae sive in S. Scriptura narrantur, sive a iudicio Ecclesiae probantur, esse fabulas vel mythos etc.

Can. 5.

109. L. 4. et 5. ponatur : persuasionem *naturalem* necessariis scientiae humanae argumentis magis inductam.

110. In canone quinto vox *necessariis* supprimatur, utpote inutilis et sensus ambigui.

111. Verba Canonis 5. „fidem, qua christiani evangelicae praedicationi consentiunt“, videntur subroganda per sequentia „assensum fidei Christianae“ . . . „Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse nisi persuasionem“ etc.

112. Si quis dixerit, fidem, qua. . . inductam ; aut lumen Dei supernaturale ad solam Fidem, quae per charitatem operatur, necessarium esse ; aut ad illam habendam non requiri, ex lege ordinaria, magisterium visibile Ecclesiae Catholicae ; anathema sit.

113. Can. 5. Ita exponatur „Si quis dixerit, fidem, qua Christiani evangelicae praedicationi consentiant, non esse nisi persuasionem necessariis scientiae humanae argumentis inductam, *absque ullo gratiae Dei auxilio*; aut tantummodo ad fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam necessariam esse ; anathema sit.

114. Pag. 24. in Canone 5. pro „*necessariis*“ ponatur „*firmis humanae scientiae argumentis*“.

115. S. q. d. fidem, qua Christiani praedicationi Evangelicae consentiunt, non esse nisi persuasionem humanae scientiae argumentis necessario productam, aut eamdem etsi mortuam absque gratia gigni posse ; a. s.

116. Can. 5. lin. 6. loco „ad fidem vivam“ ponatur : *ad habitum fidei vivae.*

Can. 6.

117. Canon vero sextus hic praetermittendus videtur, et inter canones de Ecclesia inserendus, propter superius exposita, si tamen admittantur, quae ea de re dicta sunt.

118. S. q. d. fidem a fidelibus licite assensu suspenso in dubium vocari posse, donec de ea, demonstratione scientifica firmam persuasionem sibi comparaverint, a. s.

119. Si quis dixerit, Fideles Catholicos rationabiliter posse fidem, quam sub Ecclesiae Magisterio iam susceperunt, assensu suspenso, in dubium vocare ; quod iidem careant argumento credibilitatis extrinsecae, quam Deus voluit omnibus, sive iis, qui [nondum fide illuminati sunt, sive iis, qui] iam illuminati sunt, communem esse, ex lege ordinaria a se statuta ; anathema sit.

120. Post Canonem 6. haec vel alia similis adnotatio, si Patribus placet, addenda videtur : Minime vero iis innuere intendimus, ne fideles motiva credibilitatis percurrant, cum ex eorum debita consideratione *maximum emolumentum*, sive ad eos firmandos in fide, sive ad alios adducendos ad fidem, percipere possint ; testimonia enim Dei credibilia facta sunt nimis !

Can. add.

121. „Si quis dixerit, non esse credenda fide divina et catholica ea omnia, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia, sive solemni iudicio, sive ordinario magisterio omnibus fidelibus tanquam fide divina credenda proponuntur ; anathema sit."

Can. add.

122. „Si quis dixerit, quidquid ab Ecclesia solemni iudicio tamquam fidei dogma definitum non sit, credi non posse nisi fide humana ; anathema sit."

Complément distribué le 6 avril à la 42e congrégation.

Inter emendationes pro capite III. Schematis de fide catholica omissa est sequens pag. 39. [pag. 369.] post 119. inserenda :

S. q. d. *quoad officium circa doctrinam revelatam* parem esse conditionem, etc.

Consideratis emendationibus, quae pro canone quinto eiusdem capitis propositae sunt, Deputatio pro rebus fidei canonem in hunc modum reformandum esse iudicavit :

S. q. d. assensum fidei christianae non esse liberum, sed necessariis humanae rationis argumentis produci ;

Aut ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse ; a. s.

Satis agitur perspicum est, in canone duos damnari distinctos errores, quorum alter libertatem fidei, alter gratiae necessitatem negat. E contextu verborum iam etiam apparet, necessaria dici argumenta, quae vim intellectui inferunt et ad assensum cogunt.

Quoniam hac canonis reformatione Rmis Patribus, qui emendationes 109-116 proposuerunt, satisfactum esse videtur, suffragia non de his singulis emendationibus, sed de ipso canone reformato petentur. Quodsi quis desideret, ut nihilominus emendatio a se proposita Patrum suffragiis subiiciatur, id Emis Praesidibus significare velit.

DOCUMENT XX

Rapports et votes sur les amendements du chapitre III.

Mgr Martin, évêque de Paderborn, présenta au nom de la Députation de la Foi, des rapports sur les amendements du chapitre III. Il parla le 6 avril, à la 42e congrégation, des quatre premiers paragraphes, et le 7 avril à la 43e, des paragraphes cinq et six et des canons. Il revint le 8, à la 44e congrégation, sur le 5e canon.

Relatio de emendationibus capitis tertii constitutionis dogmaticae de fide catholica.

1. Rapport et vote sur les amendements du 1er paragraphe (6 avril).

Relatio. R. P. D. Conradi Martin Episcopi Paderbornensis.

Eminentissimi Praesides, Emi ac Rmi Patres.

Animadversiones in caput tertium a rmis Patribus propositae a Deputatione pro fide omnes mature et religiose ponderatae sunt; ab eademque Deputatione mihi demandatae sunt partes, de istis animadversionibus quid ipsa sentiat ad vos, Rmi Patres, fideliter referre. Res est difficilis, et vires meae sunt tenuissimae. Rogo igitur vos, Rmi Patres, humiliter ut ea quae non meo nomine sed nomine Deputationis, quam ipsi constituistis, pro tenuitate mea vobis offeram, pro consueta vestra benevolentia benigne excipiatis.

Priusquam autem ad relationem ipsam transgrediar, mihi non abs re videtur paucissimis verbis indicare, quid Deputatio fidei in hoc tertio capite conficiendo sibi proposuerit, et quonam vinculo singulae eius partes sive paragraphi inter se connectantur, quo in maiori luce collocentur propositiones ipsae, quae nomine Deputationis vestro sapientissimo iudicio substernendae sunt. Deputatio igitur de fide sibi proponit, in hoc capite tertio exponere doctrinam catholicam de fide; sed quod bene notandum est, non eam completam et absolutam, sicuti in theologico aliquo tractatu exhibenda foret, sed potius contractam ad illa puncta, quae hodiernis circa fidem erroribus opponuntur. Quamplura igitur, quae de hac materia revera dici possent, intuentes hunc nobis propositum finem excludere debuimus. Conspectus autem totius capitis tertii et internus paragraphorum nexus sequens est.

Prima paragraphus in prima sua parte hoc caput nectit cum capite praecedenti, quod agebat de revelatione divina, declarando revelationi ex parte Dei respondere ex parte hominis fidem. In hac igitur prima capitis parte intentio non erat omnia et singula fidei motiva explicare; sed tantummodo indicanda erat radix sive fundamentalis ratio obligationis Deo revelanti fidem praestandi. Haec autem radix, haec fundamentalis ratio obligationis humanae Deo fidem praestandi aperte posita est in eo, quod Deus sit supremus auctor, quod Deus sit creator noster, quod Deus sit Dominus supremus noster, a quo toti cum omnibus viribus nostris dependemus. Haec igitur est intentio primae partis huius primae paragraphi.

Secunda pars huius primae paragraphi ipsius fidei in se spectatae genuinam exhibet definitionem, eamque confirmatam s. Pauli Apostoli ad Hebraeos auctoritate. Sed, ut nos omnes scimus, propria ratio fidei posita est in motivo seu in obiecto suo formali, nempe in auctoritate Dei loquentis; quo quidem motivo fides a scientia naturali essentialiter distinguitur. Hac igitur fidei definitione excluditur capitalis error rationalistarum, qui etiamsi de fide loquantur, tamen fidem proprie dictam negant; negant enim omne motivum fidei in se spectatae, tollunt auctoritatem Dei loquentis, et si de fide religiosa loquuntur, intelligunt fidem eo sensu ut est tantummodo persuasio exorta ex naturali scientia, aut ex intrinseca veritate rerum perspecta. Igitur re tollunt fidem proprie dictam, quia tollunt auctoritatem Dei loquentis, quia tollunt motivum sive obiectum formale fidei. Quia vero rationalistae hanc fidem proprie dictam, quae auctoritati Dei innititur, tanquam rationi contrariam reii-

ciunt, recte et rationi consentaneam fidem adhiberi locutioni divinae munitae quidem evidentibus signis credibilitatis paragraphus secunda docet.

Docet ergo paragraphus secunda fidem rationi consentaneam adhiberi locutioni divinae munitae quidem evidentibus signis revelationis. Per hanc igitur secundam paragraphum duplex error excluditur ; ex una parte error rationalistarum, ex altera parte error illius falsi pietismi, qui unice ad internam experientiam, ad internum testimonium Spiritus sancti, vel ad immediatam certitudinem provocat. Licet vero motiva credibilitatis per se *evidentia sint fideique obsequium rationi prorsus* congruum, tamen fides a voluntate imperatur manetque semper actus liber ; ita ut etiam ad eam, ad hanc fidem praeveniens et adiuvans gratia requiratur, et donum Dei sit fides in se spectata : qua quidem declaratione excluditur error Hermesii, de quo postea dicam quod necessarium erit.

Iam vero constituta fidei ipsius natura et genuina notione, paragraphus quarta determinat fidei obiectum materiale, scilicet declarando *omnia* credenda esse,quae Deus revelavit et per Ecclesiam quomodocumque nobis credenda proponit. Nam, Rmi Domini, motivum fidei, scilicet auctoritas Dei loquentis et obligatio hominis Deo credendi sese extendit ad omnia, quae a Deo revelata esse *quomodocumque* per *magisterium* Ecclesiae nobis certo constiterit. Qua doctrina excluditur error eorum, qui articulos fidei formaliter definitos tantummodo divina fide credendos esse volunt, itaque summam credendorum quasi ad minimum reducere student.

Iam vero explicata natura fidei et determinato obiecto eius tam formali quam materiali, sequitur in paragraphi quintae doctrina de fidei necessitate, deque stricta hominis obligatione sicuti eam amplectendi, ita et in ea perseverandi. In altera parte eiusdem paragraphi quintae explicatur quomodo Deus nobis ad implendum fidei officium auxilietur, instituta scilicet sua Ecclesia, quae quasi concreta est divina revelatio exhibens nobis cum veritatibus credendis etiam motiva credibilitatis. Huic magnae revelationis manifestationi accedit iuxta paragraphum sextam auxilium internae Dei gratiae, quae non credentes ad credendum excitat, et credentes in fide confirmat. Qua quidem doctrina ille late diffusus error capitalis excluditur, qui fidelibus ius vindicat, susceptam fidem in dubium vocare et assensum suum suspendere, donec de veritate fidei scientificam sibi comparaverint persuasionem. Talis igitur, Rmi Patres, est nexus singularum partium huius capitis, ex quo singulae periodi, singulae *sententiae suam lucem accipiunt*. Iam vero ad paragraphos singulas, et ad singulas in eas emendationes transgrediamur.

Igitur ad primam emendationem. Primae paragraphi haec prima emendatio, incipiens : *Cum homo a Deo, tamquam creatore suo et Domino totus pendeat, et ratio creata etc.* usque ad finem, haec prima emendatio, ut videtis, Rmi Patres, est omnigena mutatio textus a nobis exhibiti. Omnia, quae clarissimus huius emendationis auctor in medium profert, per se sunt verissima, et ingenue fateri debeo, etiam pulcherrime dicta ; sed singulas partes capitis et singulas sententias alio ordine nectit, atque eo quem Deputatio de fide servandum esse censuit relate ad errores, qui hoc capite erant excludendi. *Atque ob hanc* causam Deputatio integram hanc emendationem propositam non censuit admittendam. Attamen nonnulla ex hac pulchra expositione, potissimum quae ad stylum atti-

nent, gratissimo animo in postrema capitis redactione in usum suum convertet, si Patribus ita placebit. Rogamus igitur, quod haec prima emendatio non admittatur.

Emendatio 2ª quae incipit verbis : *Hoc autem fidei obsequium etc.* Illmus auctor huius emendationis, quae ex duabus partibus constat, primum desiderat ut omnia, quae de Ecclesia in hoc capite exposita sunt, transferantur in schema de Ecclesia. Sed censuit Deputatio, aliqua de Ecclesia etiam hoc loco, ubi de fide agitur, esse praelibanda, ut quae sint prorsus necessaria ad accuratam fidei descriptionem. Igitur quod ad primam huius emendationis partem attinet, non censet Deputatio huic esse satisfaciendum. Quod ad secundam huius propositionis partem, scilicet ad propositam illam emendationem, quae incipit verbis : *Hoc autem fidei obsequium ita ad salutem necessarium est, Apostolo teste etc.*, nonnulla in ea desiderantur, quorum mentio nobis necessaria videtur ad excludendos temporis huius errores ; ex. gr. desideratur illud punctum, quod fideles fidem susceptam non in dubium vocare debeant. De hac re non est sermo in hac emendatione ; et tamen hoc nobis videtur punctum necessarium, cuius mentio debeat fieri in hoc capite. Ex hac ratione censuit Deputatio, hanc propositionem quamquam bene conceptam, tamen non esse admittendam.

Iam venimus ad emendationem 3am. Etiam hanc emendationem Deputatio non censuit admittendam esse, et ratio haec est. Hoc loco, nempe initio huius capitis, ut iam dixi, non agitur de enumerandis singulis et omnibus motivis fidei, nullatenus ; sed, ut iam exposui, agitur tantummodo de indicanda fundamentali ratione obligationis nostrae Deo fidem praestandi. Etiam nonnulla alia emendatio tertia continet, quae demum in sequenti capite tractanda sunt, nempe de adiumento quod fides scientiae naturali praestat ; nam de hoc argumento loquitur sequens caput, quod tractat punctum de fide et scientia : haec iam hoc loco non sunt anticipanda. Ex his causis non censuit Deputatio, hanc emendationem tertiam admittendam esse.

Non aliter potuit Deputatio sentire de emendatione 4ª et 5ª : *Quum homo Deo tanquam supremo suo auctori* ; et de altera : „Quum homo a Deo... subiecta sit“ ponatur ita : *Quum homo a Deo tanquam supremo suo auctore.* Dico igitur, etiam de his duabus emendationibus non aliter potuit iudicare Deputatio, et eius sententia negativa est ; cum hae duae emendationes ideam, quae hoc loco exprimenda fuit, non meliori modo exprimere videantur. Sed placuit Deputationi alia forma, de qua infra sermo erit, qua speramus etiam illustrissimis auctoribus harum duarum emendationum satisfactum iri. Infra de hac alia forma referam ; nunc autem nomine Deputationis vos, Rmi Patres, rogo ut etiam has duas emendationes non accipiatis.

Venimus iam ad emendationem 6am, quae proponit, ut pro „supremo suo auctore“ substituatur vox : *creatore.* Et haec quidem sexta emendatio a Deputatione acceptatur, et commendat vobis hanc sextam emendationem.

Progredimur ad emendationem 7am. Illmus auctor huius emendationis proponit ut linea 2 et 3 paginae 11 post verba „increatae rationi“ inserantur verba : *quae est ipsa veritas.* Quum autem nonnulli rmi Patres offendantur verbo *rationi* ad Deum translato, quia omnino strictissimo sensu hoc verbum *ratio* ad Deum non quadrat ; censuit Deputatio et horum rmorum Patrum, et huius nostrae emendationis clarissimi auctoris votis simul satisfieri posse, si pro verbis „increatae rationi“ subs-

tituerentur verba : *increatae veritati.* Proponit igitur Deputatio rmis Patribus, ut hanc septimam emendationem iuxta hunc modum, ut scilicet pro verbis „increatae rationi" ponantur verba : *increatae veritati*, acceptent.

Iam progredimur ad emendationem 8am, quae quidem emendatio proponit, ut pro „pendeat" ponatur *dependeat*; et hanc quidem emendationem censuit admittendam esse Deputatio de fide. Sed quum sit res styli, non opus erit suffragia rmorum Patrum rogare hac de re.

Venimus ad duas sequentes emendationes, ad emendationem 9am et 10am. Etiam hae duae emendationes cohaerent. Nona emendatio vult ut „et" ponatur ante „plenum" et omittatur antea : decima vult ut in linea 3 ad indicandam magis causam logicam, nexum logicum pro „et" ponatur *ideoque*. Etiam hae duae emendationes tantummodo ad stylum pertinent ; et Deputatio censuit textum retineri posse, ideoque illas non esse admittendas.

Iam, Rmi Patres, sequuntur tres emendationes, quae omnes secum possunt coniungi, sunt enim 11a (*a*) 11a (*b*) 11a (*c*). Omnes hae emendationes possunt coniungi, quum omnes ad eamdem rem pertineant. Proponunt enim ut pro „subiecta sit" ponatur : *subiecta esse debet* sive *debeat*, ut officium et ratio moralis exprimeretur. Sed Deputatio censuit, has emendationes non esse admittendas. Nam hoc loco, Rmi Patres, non tam agitur de officio, quod ex dependentia nostra et subiectione nostra erga Deum exoritur ; sed hoc loco agitur de hoc ipsa subiectione naturali et omnigena, de ipsa subiectione naturali est sermo, ex qua quidem subiectione omnino sequitur tunc etiam officium. Sed cum hoc loco sermo sit de hac ipsa subiectione, ideo non censuit Deputatio, hanc emendatationem acceptandam esse.

Iam venimus ad emendationem 12am. Proponitur ut post verba „subiecta sit" inserantur verba : *cumque Deus veritas sit ipsa et sanctitas*. Verissima quidem sunt quae huius emendationis clarissimus auctor pro hac sua emendatione in medium protulit ; sed ut iam ante relationem meam vobis, Rmi Patres, exposui, initio huius capitis nempe hoc loco non agitur de enumerandis omnibus et singulis motivis fidei, sed tantummodo agitur de exprimenda fundamentali ratione obligationis Deo fidem praestandi ; et haec fundamentalis ratio, ut iam dixi, posita est in creatione nostra per Deum : hoc erat punctum saliens. Et hac ex causa credit Deputatio, hanc emendationem excludendam hoc loco esse ; nam in textu etiam aliquid tale occurrit, siquidem et nos dicimus in textu quod Deus non falli potest nec fallere, quod eodem redit. Ideo petimus ut haec emendatio non acceptetur.

Iam venimus ad emendationem 13am. Illmus auctor huius emendationis proponit, ut linea 5 pro verbis „intellectus et voluntatis" ponantur verba *rationis* et *voluntatis* ; igitur pro verbo *intellectus* verbum *ratio*. Sed, Rmi Patres, Deputatio censuit posse etiam textum manere ; praesertim cum vox *ratio* modo in eadem phrasi iam sit adhibita. Igitur hac de causa non censuit Deputatio, hanc emendationem esse admittendam. Sed cum res sit tantum styli, non erit opus de hac emendatione rmorum Patrum suffragia exquirere.

Iam venimus ad emendationem 14am. Illmus auctor huius emendationis vult, ut lin. 6 pro verbo „obsequium" ponatur verbum *assensum*. Sed, Rmi Patres, verbum *obsequium* nobis hoc loco scopo nostro magis congruere videtur ; nam accuratius hoc verbum *obsequium* exprimit hominis subiectionem erga Deum, de qua hoc loco agitur. Petimus igitur, ut haec etiam emendatio praetermittatur.

Iam sequentes tres emendationes coniungi possunt, nempe emendatio 15ª, emendatio 16ª (*a*) 16ª (*b*). Emendationem 15ᵃᵐ, quae sic formulat textum mutandum : *revelante se Deo, plenum ei intellectus et voluntatis obsequium fidei praestare tenemur*, aliquo modo acceptat Deputatio de fide. Omnino duriuscula erat phrasis, quae in textu est ; et credo quod haec causa sit, quod plurimi Patres hac formula nostri textus offendebantur. Igitur illmus auctor huius emendationis 15ᵃᵉ vult, dicatur : *revelante se Deo, plenum ei intellectus et voluntatis obsequium fidei praestare tenemur*. Igitur hanc emendationem censuit Deputatio admittendam esse, sed cum hac parva modificatione, ut sic dicatur : *plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur*.

Nam non bene sonabat duplex genitivus *intellectus*, *voluntatis* et *fidei* ; et sic ut duplex male sonans genitivus evitetur, hanc novam modificationem huius propositae formulae esse introducendam putamus. Igitur phrasis sic sonaret : *plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide* (ablativus pro genitivo *fidei*) *praestare tenemur*. Hac emendatione sic modificata satisfieri censemus etiam auctoribus emendationum 16ᵃᵉ(*a* et *b*) ; cum auctores harum duarum emendationum maxime offenderentur formulae stylo ac difficultate, quae nunc evitatur. Igitur. credimus, auctoribus etiam harum duarum emendationum satisfieri acceptando modificationem a nobis propositam : et rogamus rmos Patres, ut iuxta hanc modificationem hae tres emendationes acceptentur.

Iam venimus ad emendationem 17ᵃᵐ, quae proponit, ut linea 10 pro verbo „virtutem" ponatur verbum *assensum*. At non censuit Deputatio, hanc emendationem admittendam esse ; et ratio haec est, quia omnino hoc loco de virtute fidei agitur, non de actu ; et ut haec idea exprimatur opportunior nobis videbatur haec vox *virtutem* : fides est virtus supernaturalis.

Iam sequuntur emendationes 18ª (*a* et *b*). Has duas emendationes censemus admittendas esse, sed utramque cum parva quadam modificatione ; nempe in emendatione 18ª quae sic sonat : *Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non quidem propter perspectam intrinsecam rerum veritatem, sed propter auctoritatem revelantis qui nec falli nec fallere potest*, proponimus hanc parvam modificationem, ut in hac formula vox „quidem" omittatur lin. 2, et ut ex 20ª emendatione ; *non ob discursivam, quae per naturale rationis lumen percipi potest, rerum veritatem etc.* verba illa „per naturale rationis lumen" textui inserantur ita : *naturali rationis lumine*. Hac emendatione cum modificatione acceptata satisfieri credimus etiam intentioni sequentis emendationis 18ᵃᵉ (*b*), qua etiam proponitur ut dicatur : *nec falli nec fallere potest*. Rogamus igitur ut duae propositae emendationes acceptentur cum dicta modificatione, ita ut 18ª emendatio haec esset : *Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam etc.* Sed verba *naturali rationis lumine* desumpsimus, ut iam dixi, ex emendatione 20ª ; et censuimus opportune haec verba textui nostro inserenda esse, ut omnis tollatur ambiguitas.

Iam venimus ad emendationem 19ᵃᵐ. Auctor illustrissimus dicit : *Desideratur ordo logicus accuratior, et ut non truncata adferatur definitio fidei ab Apostolo tradita.* Quod hanc propositionem attinet, in prima sua parte exprimitur tantum desiderium, non exhibet formulam ; ita ut eius ratio haberi non possit. Sed secunda pars propositionis, scilicet ut

non truncata afferatur definitio fidei ab Apostolo tradita, legitima est: et proinde huic secundae parti, ut textus integer ex Apostolo citetur, satisfaciendum esse Deputatio censuit. Igitur verba ex Apostolo Paulo citata ita sonant: *Est autem fides sperandarum substantia rerum argumentum non apparentium*, sicut in emendatione 24a exposita sunt. Igitur, Rmi Patres, a vobis petimus ut hoc sensu emendationem ipsam accipiatis, id est, petimus ut propositio in prima parte excludatur, in secunda parte admittatur, nempe ut citetur integer textus ex Apostolo Paulo.

Venimus ad emendationem 20am. Sed de hac emendatione iam locuti sumus, cum ex illa desumenda esse proposuimus verba: *per naturale rationis lumen*, et textui inserenda. Igitur hac in parte etiam huic emendationi satisfactum erit, si vos, Rmi Patres, nostram propositionem acceptabitis: ita ut tum non opus sit exquirere suffragia super hac vicesima propositione.

Iam venimus ad emendationem 21am. Illmus auctor huius emendationis proponit, ut ad tollendam quamvis ambiguitatem linea 21 verbo „perspiciamus" adderetur verbum *interdum*. Sed ingenue fateor, ratio, ex qua auctor hanc additionem desiderat, ad finem propositum non pertinere videtur. Nam etiamsi omnes veritates perspiceremus, etiam tunc motivum fidei non esset intrinseca perspectio veritatis, nullatenus; sed semper maneret motivum auctoritatis Dei loquentis. Igitur hoc loco non agitur quaestio, num aliquas veritates revelatas possimus perspicere, haec quaestio nullatenus tangitur; et hac ex causa petimus, ut ratio non habeatur huius propositionis.

Iam venimus ad emendationem 22am, quae proponit loco „nec fallere nec falli" ut dicatur: *nec falli nec fallere*; et huic emendationi iam satisfactum erit acceptando emendationem 18am (*a*), ideoque, si vobis, Rmi Patres, placebit illam emendationem acceptare, non opus erit de hac, de qua nunc agitur, suffragia ferre.

Iam venimus ad emendationem 23am: *Est enim fides testante Apostolo etc.*; etiam huic emendationi satisfactum erit, si acceptabitur a vobis emendatio 19a, tunc neque de hac exquirenda essent suffragia.

Iam progredimur ad emendationem 24am. Proponit alium textum: *est autem fides sperandarum substantia rerum.... haec est catholica fides, qua sancti Dei homines....* usque ad finem. Verissima sunt, quae Illmus auctor in medium profert, et bene dicta sunt, pulchre dicta sunt, sed ad rem propositam nobis non videntur pertinere: ideoque Deputatio censuit, hanc etiam emendationem quamquam bene conceptam non esse acceptandam

Iam venimus ad ultimam emendationem huius primae paragraphi, quae haec est, ut verbo „apparentium" haec phrasis addatur: *quo certo utpote Dei ipsius supremae veritati et veracitati innixo, dari firmius, vel excogitari aliud nullum potest*. Haec quidem propositio explicationem textus continet, bonam explicationem omnino; sed Deputatio censuit, eam quamquam bonam, tamen hoc loco non esse utilem; ideoque credidit Deputatio etiam hanc emendationem non esse admittendam.

Peracta hac prima relationis parte, emus primus Praeses dixit:

„Rmi Patres, procedamus nunc ad suffragia ferenda de emendationi-„bus huius paragraphi, quas R. D. Subsecretarius singillatim praele-„get, ut postea de singulis exquirantur suffragia".

Quod Subsecretarius exsequens, easdem more solito perlegit, et cum

duplici experimento singulae subiicerentur, hic suffragiorum exitus fuit.

Primam emendationem, secundam quoad utramque partem, tertiam, quartam et quintam fere omnes excluserunt. Sextam fere omnes admiserunt. Septimam quoad primam partem longe maior pars admisit; quoad secundam partem fere omnes admiserunt iuxta modum tamen, nimirum dicendo : *increatae veritati*, sublatis verbis „increatae rationi". Octavam non proposuere Praesides, quia nonnisi de stylo erat. Nonam fere omnes reiecerunt. Decimam longe maior pars exclusit. Undecimam (*a-b-c*) et duodecimam, decimam tertiam et decimam quartam fere omnes excluserunt. Decimam quintam fere omnes admiserunt iuxta modum a relatore propositum, ut scilicet diceretur : *plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur*. Hac autem emendatione admissa satisfactum erat emendationibus sub numero 16° (*a* et *b*), quae idcirco propositae non sunt. Decimam septimam fere omnes reiecerunt. Decimam octavam (*a*) fere omnes admiserunt iuxta modum, ut scilicet diceretur : *Dei adspirante et adiuvante gratia ab eo revelata vera esse credimus non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem revelantis, qui nec falli nec fallere potest*. Decimam octavam (*b*) non proposuere Praesides, quia ei satisfactum iam fuerat per admissionem antecedentis emendationis. Decimam nonam quoad primam partem pariter non proposuere Praesides, quia simplex desiderium exhibet et nullam formulam habet; quoad secundam vero fere omnes admiserunt. Vicesimam non proposuere Praesides, quia ei etiam satisfactum fuerat per admissionem emendationis positae sub numero 18° (*a*). Vicesimam primam omnes excluserunt. Vicesimam secundam non proposuere Praesides, quia ei satisfactum fuerat admittendo emendationem sub numero 18° (*a*). Vicesimam tertiam pariter non proposuere, quia provisum fuerat in acceptatione secundae partis emendationis decimae nonae. Vicesimam quartam et vicesimam quintam fere omnes reiecerunt.

Post haec emus primus Praeses iterum vocavit ad ambonem rmum relatorem his verbis :

„Ascendat ambonem R. D. Episcopus Paderbornensis, ut prosequatur „relationem nomine Deputationis pro rebus fidei faciendam de secunda „ac tertia paragrapho huius tertii capitis."

II. Rapport et vote sur les amendements du second et du troisième paragraphe (6 avril).

Relatio R. P. D. Conradi Martin Episcopi Paderbornensis.

Venimus iam ad emendationem 26am. Haec emendatio, scilicet ut dicatur : *Ut nihilominus fidei nostrae etc.* talia admiscet textui, quae quamquam per se bona, tamen ad hunc locum non pertinent, ideoque Deputatio hanc emendationem censuit esse excludendam,

Sequitur emendatio 27a. Haec emendatio ex duabus partibus constat; in prima sua parte ea non novum aliquid, quod ad rem pertineat, in medium profert ; ideoque in hac prima sua parte censuit Deputatio eam non esse admittendam. Sed in secunda parte quae incipit a verbis : *Quare tum Moyses et prophetae, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula prophetiasque ediderunt etc.* rem propositam melius tangit eamque in clariori luce ponit ; ideoque in hac secunda parte Deputatio eam admittendam censuit. Optat tamen ut postremus

citatus locus ex prophetia Isaiae : *Annuntiate etc.* mutetur cum loco ex secunda epistola s. Petri cap. I. v. 19 qui locus sic sonat : *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat, et lucifer oriatur in cordibus vestris* ; qui locus nobis apprime quadrare videtur ad propositum, ideoque optat Deputatio, ut locus in textu nostro citatus et citatus etiam in emendatione proposita, commutetur cum eo, quem citavi ex epistola secunda s. Petri cap. I. v. 19.

Iam venimus ad tres emendationes 28am, 29am et 30am, quae omnes, quia ad eamdem rem pertinent, possunt coniungi. Sed 28a non aliud dicit, quam textus ; idem dicendum est de 30a quae sic sonat : *Ut vero fidei nostrae obsequium ipsi quoque rationi congrueret etc.* quae quidem emendatio eo potissimum a textu differt, quod adiungi vult voci „rationi" vocem *quoque*, ut appareat quod fides (haec est enim ratio, quam attulit Illmus auctor) auctoritati Dei innitatur, sed nihilominus sit rationi consona. Sed hoc additamentum Deputationi superfluum videbatur quia id per se patet. Denique quod ad emendationem 29am pertinet, quae proponit ut ponatur : *Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi esse consentaneum posset demonstrari* etiam hanc additionem scilicet verborum : *posset demonstrari* censuit Deputatio, ad finem nostrum necessario non pertinere. Nam hoc loco non agitur de personis variis actum fidei elicientibus, sed agitur de fide in se spectata ; et de hac fide in se spectata omnino iure dici potest, quod textus de ea dicit, nempe quod sit rationi consentanea. Rogamus igitur rmos Patres, ut has vanas propositiones non acceptent.

Iam venimus ad emendationem 31am. Illmus auctor huius emendationis substitui vult pro vocabulo „auxiliis" vocem *operatione*, ut scilicet magis designaretur primariam partem actus fidei esse gratiae. Sed, Rmi Patres, vox „auxiliis" intentum sensum non excludit, quia latius patet, et est vox usitatissima etiam hoc nostro sensu intento in lingua Ecclesiae. Ideoque rogamus ut emendatio excludatur.

Iam venimus ad emendationem 32am (*a* et *b*). Has duas emendationes admittendas esse censuit Deputatio de fide, ut scilicet poneretur verbum *prophetiae* pro verbo „vaticinia".

Veniamus ad emendationem 33am. Illmus et clarissimus auctor huius emendationis substituendam vult vocem *omniscientiam* voci „sapientiam" ex hac ratione, quia melius *omniscientia* quam *sapientia* Dei quadrat ad prophetias. Esset quidem optima vox, si satis latina foret. Proponit igitur Deputatio, ut pro hac proposita voce, et pro voce „sapientia" quae est in textu, acceptetur vox : *infinitam scientiam* ; qua emendatione et huic et subsequenti propositioni satisfit. Rogamus igitur, ut acceptetur emendatio 33a cum dicta modificatione.

Venimus ad emendationem 34a (*a*). Huic propositioni per praecedentem iam satisfactum est, ita ut non opus sit de ea exquirere suffragia, si acceptabitur 33a.

Iam veniamus ad duas emendationes quae possunt coniungi, nempe ad emendationem 34am (*b*) et ad 36am, nam animadverto, Rmi Patres, numerum 35um per errorem fuisse praetermissum. Igitur quod attinet ad has duas emendationes 34am et 36am, Deputatio censet esse admittendas, et quidem iuxta hunc modum, ut pro „divinae locutionis" ponatur : *divinae revelationis*. Haec proponenda erant de paragrapho secunda.

Iam venimus, Rmi Patres, ad emendationem 37am, quae proponit ut verba „licet autem non crederemus nisi videremus esse credendum"

supprimerentur. Sunt quidem haec verba desumpta ex S. Thoma Aquinate et defendi possunt certissime; sed quia non sunt necessaria, censuit Deputatio hanc emendationem esse admittendam.

Emendationem 38am, quae vult ut verba „atque adeo fidei assensus nequaquam sit motus etc.“ deleantur. Si praecedens emendatio acceptatur, totus locus, quem Illmus auctor huius emendationis supprimendum esse proponit, scilicet haec verba quae lecta sunt „atque adeo etc.“ tunc non poterunt supprimi. In eo autem potest voto Illmi auctoris satisfieri, ut posteriora verba „et ab intellectus operatione disiunctus“ deleantur. Igitur quoad hanc partem emendatio a Deputatione commendatur.

Iam venimus ad quinque sequentes emendationes propositas, quae omnes possunt coniungi, quia omnes ad eamdem rem spectant. Sunt nempe emendationes 40a, 41a, 42a, 43a et 44a. Censuit Deputatio acceptandam esse 42am, ita ut textus mutetur in hunc modum: *quare fides ipsa in se, etiamsi non* (animadverto enim, Rmi Patres, quod Deputationi fidei haec vox *non* praeplacuit voce textus „nondum“ ut scilicet nobis non possit attribui opinio, ac si habitus fidei possit esse in animo ante iustificationem) *quare fides ipsa in se, etiamsi non per charitatem operetur, donum Dei est et actus eius opus ad salutem pertinens*. Hac propositione acceptata, etiam caeteris omnibus satisfit, ideoque exclusae sive acceptatae habentur. Rogamus igitur, ut primum de emendatione 42a suffragia exquirantur, et ut, si haec acceptatibur, tunc non fiat scrutinium super caeteris, nimirum super emendationibus 40a, 41a, 43a et 44a.

Haec de propositionibus, quae pertinent ad paragraphum tertiam.

Post hanc alteram relationis partem de singulis emendationibus in secundam et tertiam paragraphum, emus primus Praeses dixit:

„Procedamus nunc ad suffragia ferenda de emendationibus secundae „et tertiae paragraphi, quas R. D. Subsecretarius singillatim praeleget, „ut postea de singulis exquirantur suffragia.“

Perlectis autem emendationibus et duplici experimento subiectis iuxta methodum et ordinem superius expositum, vicesimam sextam et primam partem vicesimae septimae fere omnes reiecerunt; secundam vero partem eiusdem vicesimae septimae emendationis, paucissimis exceptis, omnes admiserunt, iuxta modum tamen, ut nimirum substituerentur verba II. Petri 1, 19: *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes, quasi lucernae lucenti in caliginoso loco*. Vicesimam octavam, vicesimam nonam, tricesimam et tricesimam primam fere omnes excluserunt. Tricesimam secundam (*a* et *b*) fere omnes admiserunt. Tricesimam tertiam admiserunt fere omnes iuxta modum tamen, ut scilicet nec *sapientiam* nec *omniscientiam* diceretur, sed *infinitam scientiam*. Tricesimam quartam (*a*) non proposuere Praesides, quia provisum fuerat per admissionem antecedentis emendationis. Tricesimam quartam (*b*) et tricesimam sextam fere omnes admiserunt at iuxta modum, dicendo scilicet: *divinae revelationis*, loco „divinae locutionis“. Tricesimam septimam et tricesimam octavam fere omnes admiserunt. Tricesimam nonam non proposuere Praesides, quia ei in antecedenti emendatione admissa iam satisfactum fuerat. Quadragesimam, quadragesimam primam, quadragesimam secundam, quadragesimam tertiam et quadragesimam quartam simul proposuere Praesides, ita tamen ut omnibus satisfieret per acceptationem emendationis quadragesimae secundae iuxta modum tamen, dicendo scilicet: *quare fides ipsa in se, etiamsi non per charitatem operetur, donum Dei est et actus eius est opus etc.*

Emendationem huiusmodi hac ratione propositam fere omnes admiserunt.

Post haec, rmus Episcopus Paderbornensis iussu emi Praesidis ambonem ascendit et de emendationibus loquutus est, quae quartam paragraphum dicti capitis respiciunt.

III. Rapport et vote sur les amendements du quatrième paragraphe (6 avril).

Relatio R. P. D. Conradi Martin Episcopi Paderbornensis.

Venimus nunc, Rmi Patres, ad quartam paragraphum, non quod in se difficilis haec sit, sed difficilis tractatu pro nobis ; quia intentio primaria, quae in concipienda hac paragrapho Deputationi erat, non ab omnibus rmis Patribus bene intellecta fuit. Ita multo plures sunt obiectae difficultates, de quibus difficultatibus removendis nunc agitur. Omnes emendationes in hanc paragraphum quartam ad eumdem finem pertinent, et possunt coniungi, nempe a 45a usque ad 53am inclusive, quia omnes emendationes ad eumdem finem spectant. Hae omnes emendationes Deputationi pro fide videbantur conciliari posse, ut primum ex emendatione 50a quae proponit, ut ad verbum „magisterio" apponantur verba : *publico et universali,* desumatur vox *universali,* et textui inseratur. Ratio enim quare optamus, ut haec vox *universali* apponatur voci „magisterio" textus nostri, haec est ut scilicet ne quis putet, nos loqui hoc loco de magisterio infaillibili s. Sedis apostolicae, hoc magisterium infallibile opponendo nempe conciliis generalibus. Nam nuper honorem habui vobis ex hoc loco declarare, quod nullatenus ea fuit intentio Deputationis, hanc quaestionem de infallibilitate summi Pontificis sive directe sive indirecte tangere ; et hoc igitur verbum *universale* idem fere significat, quod illud verbum, quod SSmus Pater in suis litteris apostolicis ipse adhibuit, nempe magisterium totius Ecclesiae per orbem dispersae. Igitur ad hanc sinistram opinionem removendam censuimus opportune ex illa emendatione 50a illam vocem *universali* sumi et textui nostro inseri.

Et haec quidem prima medela est, quam voluimus adhibere huic loco ; et deinde ut SSmi Patris Nostri verba ex litteris apostolicis ad Archiepiscopum Monacensem anno 1863 datis desumpta, scilicet *tanquam divinitus revelata* inserantur post vocem magisterii. Iam igitur talis phrasis sic sonaret : *Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.* Hac enim modificatione, sive potius additione duarum partium, nempe *universali,* et horum verborum quibus usus est SSmus Pater, primo desiderio plurium rmorum Patrum, qui de hoc loco locuti sunt, satisfit, ne scilicet scholarum opiniones, quae per scholas catholicas traduntur, etiamsi certae, inserantur doctrinae fidei ; nam si dicitur Ecclesiam aliquid docere tanquam divinitus revelatum, non est possibile esse solummodo opiniones scholae. Secundo hac modificatione totum obiectum materiale fidei divinae pressius determinatur, atque erroribus temporis obviam itur. Nam ad hos excludendos errores tota paragraphus, ut aliqui rmi Patres voluerunt, non potuit bene praetermitti. Propositionibus vero illis, ut exempli gratia emendationi 46ae quae ordinem inter hanc et sequentem paragraphum attingunt (nam auctor emendationis 46ae proponit. alium ordinem servandum inter has duas paragraphos), inter has et illas propositiones

(nam sunt plures auctores qui desiderabant ut alius ordo servaretur), iis propositionibus dico, quae ordinem inter hanc et sequentem paragraphum attingunt, censuit Deputatio satisfactum iri hac mutatione, scilicet delendo verba illa „Haec est illa fides, sine qua etc.“ et his verbis substituendo : *Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo, et ad filiorum eius consortium pervenire; ideo nemini unquam sine illa contigit iustificatio. nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque ad finem, vitam aeternam assequetur.* Sublato sic nexu inter hanc quartam et sequentem quintam paragraphum evanescit difficultas inde orta, quod quasi videretur omnibus necessarius ad salutem actus catholicae fidei. Haec difficultas iam remota est, quia nexus ille intimus inter paragraphum quartam et quintam iam sublatus est.

Quae cum ita se habeant, rogamus vos, Rmi Patres, ut de ea paragrapho quarta,ut nunc est modificata a Deputatione, et de proposito initio paragraphi quintae simul suffragia exquirantur: quae si duae mutationes accipiantur, et ipsae reliquae omnes propositae emendationes exclusae sive etiam admissae habentur, et simul satisfactum erit propositioni 54ae quoad primam eius partem usque ad verba „Et ne confundatur officium“ ; nam illmus auctor huius emendationis vult, ut supprimatur locus : „Porro fide divina“, et sequens sit initium : „Sine fide autem impossibile est“ ; igitur de hac prima parte non est amplius sermo : sed quod attinet ad secundam partem videbimus illico. Igitur etiam propositionibus 54ae quoad primam eius partem, et 55ae spectantibus ad initium paragraphi quintae satisfit, si vobis, Rmi Patres, placebit acceptare nostram propositionem sicut nunc ad removendas omnes difficultates a nobis modificata est. Et haec quidem de paragrapho quarta.

Relatione expleta, duplex huiusmodi additamentum ac textum eo modo concinnatum proposuere Praesides per R. D. Subsecretarium ; et duplici experimento facto, a Patribus omnibus, uno vel altero excepto, admitti visum est.

IV. Rapport et vote sur les amendements du cinquième paragraphe (7 avril).

Relatio R. P. D. Conradi Martin Episcopi Paderbornensis.

Permittite mihi, Illmi et Rmi Patres, ut relationem de emendationibus in caput tertium hesterna die interruptam, nunc reassumam et continuem.

Substitimus autem in paragrapho quinta, quae incipit ab illis verbis „*Haec est illa fides*“. Rmi Patres, proposui iam hesterna die nomine Deputationis emendationem initii huius paragraphi, quae ad removendas omnes difficultates et ambiguitates nobis placuit. Est autem emendatio initii huius paragraphi sequens, scilicet ut verbis „Haec est illa fides etc. “substituantur verba sequentia : *Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo* (ut in textu), *et ad filiorum eius consortium pervenire ; ideo nemini unquam sine illa contigit iustificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, vitam aeternam assequetur.* Ita ut verbis „Haec illa est fides, sine qua“ substituantur verba : *Quoniam vero sine fide etc.*, et deleto puncto ante vocem „Quare“, verbis „Quare sicut nemini“ substituantur verba : *ideo nemini unquam.* Denique verbis „ita nemo“ substituantur verba *nec ullus* : omnia caetera intacta manent. Rationem huius mutationis iam hesterna die vobis, Rmi Patres, exposui, nempe ratio, ut paucis repetam, haec est, ut intimus ille nexus inter praecedentem

et hanc paragraphum tollatur, ne videretur omnibus ad salutem necessarium esse actum fidei catholicae ; nam hoc falsum esset. Rogo igitur vos. Rmi Patres, ut a nobis modificatam textus formulam acceptetis.

Iam venimus ad emendationem 54am. Iam haec 54a emendatio duas continet partes. Quoad primam partem, ut dixi heri, satisfactum est acceptata priori propositione sive emendatione ; sed et alteram partem continet, ut nempe vox „huic" post „ut autem" deleatur. Haec propositio potest admitti, et a Deputatione vobis commendatur.

Iam venimus ad emendationem 55am. Huic emendationi satisfactum est, acceptatis nostris prioribus propositionibus ; ita ut non opus sit de ea suffragia rogare.

Progredimur ad emendationem 56am. Etiam huic satisfactum est acceptatis prioribus emendationibus, neque de ea opus erit exquirere suffragia.

Idem dicendum est, Rmi Patres, de emendatione 57am „*Sine fide autem* impossibile est placere Deo". Nam difficultas, ad quam delendam haec propositio facta erat, iam remota est, acceptatis scilicet prioribus nostris emendationibus.

Iam progredimur ad emendationem 58am, quae quidem emendatio proponit ut verbis „Quare sicut nemini unquam" addantur verba : *eorum, qui ad usum rationis pervenerunt.* Sed Rmi Patres, haec emendatio iam non videtur fundata. Nam hic agitur de fide ut virtus, non de fide ut actus spectata ; et sicut omnes nos scimus, haec fides tanquam virtus spectata est etiam in pueris baptizatis, quia fides infunditur per sacramentum baptismi.

Iam progredimur ad emendationem 59am, quae quidem alia verba substituere vult verbis textus. Sed haec propositio non potest admitti, quia verba textus ipsissima verba sunt concilii Tridentini sess. VI, cap.7. Totus locus concilii Tridentini loco citato sic sonat : „Sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio." Igitur ipsissima verba concilii Tridentini etiam a nobis adhibita sunt, ita ut haec emendatio non videatur admittenda.

Venimus ad emendationem 60am, quae quidem emendatio proponit ut pag. 13. lin. 13. post verba „sine illa" addatur : *fide seu explicite vel implicite professa.* Rmi Patres, etiam haec emendatio non satis fundata videtur, cum sicut modo dixi, hoc loco de virtute fidei, non de actu fidei agatur.

Progredi possumus ad sequentem emendationem scilicet 61am. Huic emendationi partim iam satisfactum est, acceptata illa emendatione 27a, quae Moysis et prophetarum mentionem facit. Quoad alteram partem huius emendationis attinet, non censuit Deputatio ei satisfaciendum esse. Illmus auctor huius emendationis optime quidem animadvertit, Ecclesiam institutam esse non solum ad hunc finem, ut nos ad fidem perduceret et in fide confirmaret, sed etiam ad altiores quosdam et nobiliores fines, scilicet ad glorificandum Deum ; nam dictum est in hac emendatione :... *possent homines, Deus ab initio societatem religiosam, seu Ecclesiam, constituerat, quae cum illum glorificaret etc.* Id quidem optime animadvertit illmus auctor huius emendationis ; sed alii fines, ad quos Ecclesia a Deo instituta est, textu nostro non excluduntur ; ideoque non censuit Deputatio esse hanc totam emendationem admittendam.

Venimus ad sequentem emendationem 62am. Haec emendatio spectat tantummodo ad stylum, et censuit Deputatio textum posse retineri ; sed non opus erit de hac propositione suffragia rmorum Patrum exquirere, Res solius styli est.

Venimus ad emendationem 63am. Haec per se quidem bene concepta, tamen fusius tantum dicit quod textus. textus noster brevior est; ideoque emendatio non videtur admittenda.

Venimus nunc ad emendationem 64am, quae vult ut maioris claritatis causa post particulam coniunctivam „ut“ addatur particula indicativa *qua*. Et haec quidem emendatio, quae etiam ad stylum pertinet, admittenda videtur; sed praeplacet pro voce *qua* vox *tanquam*. Haec vox nobis melior videtur, et iuxta hunc modum commendatur haec emendatio; sed non opus erit de hac emendatione suffragia exquirere.

Iam venimus ad sequentem emendationem 65am. Haec emendatio proponit ut verba „ab omnibus facile“ omitterentur. Et haec quidem emendatio acceptanda videtur quoad omissionem vocis „facile“, at excludenda videtur quoad omissionem vocis „ab omnibus“. Rogamus igitur ut accipiatur haec modificatio huius emendationis, scilicet ut vox „facile“ omittatur, et vox „ab omnibus“ retineatur, ut ita tota phrasis sonet: „Sicut custos et magistra verbi revelati ab omnibus agnosceretur“. Rogamus igitur ut in hoc sensu haec emendatio a vobis accipiatur.

Sequuntur iam tres sequentes emendationes, scilicet 66a, 67a et 68a, quae cum ad eamdem rem pertineant bene possunt coniungi. His tribus emendationibus satisfit, si accipiatur prima inter nominatas, quae est 66a, cum parva quadam modificatione, nempe ut pro verbis „ad Ecclesiam tantummodo catholicam ea pertinent“, dicatur: *ad solam enim Ecclesiam catholicam ea pertinent*, omissis aliis verbis, quae ambigua videbantur, potissimum propter adhibitam vocem „societatem“, quae non bene posset ad alias communitates, ut ita dicam, sive confessiones, sive formas Ecclesiae referri, quam ad Ecclesiam catholicam. Ut igitur removeantur, censuit Deputatio de fide ut haec emendatio sic, sicuti dixi, modificetur: *ad solam enim Ecclesiam catholicam ea pertinent etc.* Hac emendatione acceptata, non erit opus de aliis duabus emendationibus, nempe 67a et 68a, suffragia ferre.

Venimus ad emendationem 69am, quae proponit ut pro verbo „evidentem“ aliud verbum *certam vel indubiam* ponatur. Sed Deputatio censuit vocem „evidentem“ omnino retineri posse, quia secundum s. Thomam et secundum communem doctrinam omnium theologorum signa credibilitatis evidentia sunt; haec signa revera sunt evidentia signa credibilitatis, et hanc ob causam censuit Deputatio vocem hanc „evidentem“ posse retineri, et emendationem non esse admittendam.

Venimus ad emendationem 70am, quae quidem proponit, ut illa verba „Quin etiam Ecclesia per se ipsa“ et sequentia usque ad finem paragraphi omittantur, quia essent superflua sicuti etiam tota phrasis esset superflua. Sed, Rmi Patres, non sunt superflua haec verba et haec phrasis, contra quam pugnat ista emendatio. Sed haec phrasis „Quin etiam Ecclesia“ continet gradationem quandam et complementum eorum, quae in antecedentibus de Ecclesia dicta sunt; ideoque non censuit Deputatio, hanc propositam emendationem esse admittendam.

Sequitur emendatio 71a, ut dicatur: *Quin etiam Ecclesia per se ipsa, per suam nempe tum mirabilem propagationem, tum sanctitatem eximiam et in omnibus bonis inexhaustam foecunditatem etc.* Hanc emendationem censuit Deputatio de fide esse admittendam ut pulchram expositionem motivi credibilitatis, quod in Ecclesia continetur.

Sequitur emendatio 72a proponens ut post verba „testimonium irrefragabile“ haec vel similia addantur: *Tunc iugi vaticiniorum de ea existentium complemento, tum mira sua origine et dilatatione, tum innume-*

rabilium suorum martyrum testimonio etc. Sed huic emendationi, quae paulo fusior apparet, acceptatione prioris iam est satisfactum, et nunc hic potest excludi.

Hac prima relationis parte peracta, emus primus Praeses dixit:

„Emi Patres, procedamus nunc ad suffragia ferenda de emendationibus huius quintae paragraphi, quas R. D. Subsecretarius singillatim praeleget, ut postea de singulis exquirantur suffragia."

Id Subsecretarius exsequens, easdem more solito perlegit, et cum duplici experimento singulae subiicerentur, suffragiorum exitus hic fuit.

Emendationem quinquagesimam quartam fere omnes admiserunt in prima sua parte, at iuxta modum nomine Deputationis a rmo relatore propositum, ut nimirum paragraphus quinta sic inciperet: *Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo, et ad filiorum eius consortium pervenire; ideo nemini unquam sine illa contigit iustificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque ad finem, vitam aeternam assequetur.* Quoad secundam vero partem, ubi dicitur: *In phrasi* „ut autem huic officio" *supprimenda videtur vox* „huic", fere omnes admiserunt. Quinquagesimam quintam, quinquagesimam sextam, et quinquagesimam septimam suffragiis non subiecere Praesides, quia provisum iam fuerat, acceptata emendatione paragraphi quartae et initii paragraphi quintae. Quinquagesimam octavam, quinquagesimam nonam, sexagesimam et sexagesimam primam fere omnes reiecerunt. Sexagesima secunda proposita non fuit, quia nonnisi stylum respiciebat, et ob eamdem rationem nec proposita fuit sexagesima quarta. Sexagesimam tertiam fere omnes reiecerunt. Sexagesimam quintam fere omnes admiserunt. Sexagesimam sextam fere omnes admiserunt iuxta modum Deputationis a relatore propositum; ut scilicet diceretur: *ad solam enim Ecclesiam catholicam ea pertinent etc.* Admittendo autem eiusmodi emendationem hoc ipso satisfactum est emendationibus sexagesimae septimae et sexagesimae octavae, quae idcirco propositae non sunt. Sexagesimam nonam et septuagesimam fere omnes excluserunt. Septuagesimam primam fere omnes admiserunt. Septuagesima secunda proposita non fuit ob acceptationem emendationis antecedentis.

Post haec iterum ad ambonem vocatus est rmus Paderbornensis Episcopus ut relationem nomine Deputationis prosequeretur.

V. Rapport et vote sur les amendements du sixième paragraphe (7 avril).

Relatio R. P. D. Conradi Martin Episcopi Paderbornensis.

Venimus iam ad paragraphum sextam. Initio huius paragraphi nobis occurrunt tres emendationes, quae bene possunt coniungi, quia omnes tres emendationes pertinent ad eamdem rem, nempe 73a, 74a et 75a. Emendatio 73a alia verba proponit ut diceretur: *et ad se eos invitet, qui nondum crediderunt.* Similiter duae sequentes emendationes alia verba substituere volunt verbis textus nostri: bene quidem conceptae sunt, sed tamen nihil novi afferunt, neque praebent formam meliorem quam textus; ideoque non admittendae videntur.

Progredimur ad quatuor alias sequentes emendationes, quae possunt etiam coniungi, nempe emendatio 76a, 77a, 78a et 79a. Omnibus his emendationibus propositis satisfit acceptando pro voce „efficacius" vocem *efficax* in gradu positivo. Nam multi rmi Patres offendebantur formula textus „cui quidem testimonio efficacius etiam subsidium ac-

cedit." Posset ex hac formula concludi, internam gratiam, qua Deus excitat ad fidem, ad eumdem ordinem pertinere, ad quem spectat Ecclesiae externum auxilium; et hanc ob causam plures emendationes propositae sunt. Sed his omnibus emendationibus satisfit, si pro ista voce „efficacius" acceptatur *efficax* in positivo gradu, et omittendo vocem „etiam", nam tunc gratiae internae tota sua dignitas manet. Etiam satisfit voto illmi auctoris 79ae emendationis ut apponantur verba: *ex superno interiori auxilio*, quia modificatione proposita auxilia interna ab auxiliis externis satis distinguuntur. Rogamus igitur ut de acceptanda hac proposita modificatione prius suffragia exquirantur; quae si sunt pro acceptatione, de omnibus iis propositionibus, nempe 76a, 77a, 78a et 79a, non opus erit exquirere suffragia: quodam sensu omnes sunt admissae.

Progredimur nunc ad emendationem 80am, quae aliam formulam proponit pro formula textus: *etenim benignissimus Dominus, qui lumine gratiae suae etc.* Haec propositio bene concepta est, sed tantummodo idem quod textus dicit, ideoque non videbatur admittenda: sed placuit Deputationi in postrema textus redactione ex hac propositione desumere duo verba *etenim* pro „siquidem" et vox *benignissimus*: et habebimus rationem istius in postrema textus redactione,

Iam venimus ad emendationem 81am, ut scilicet poneretur *et* post „Dominus". Equidem haec emendatio admittenda videbatur.

Idem dicendum est de sequenti emendatione 82a. Etiam haec admittenda videbatur, ut apponeretur verbum *excitat*. Igitur etiam 82a emendatio videtur admittenda.

Venimus nunc ad emendationem 83am, quae mutationem quamdam textus proponit, ut scilicet dicatur: *Mirabilis sane est et varia ratio divinae Providentiae etc.*, sed haec propositio bene dicta et bene concepta, tamen non videbatur admittenda, quia iam dicta repetit, alienaque miscet, quae non pertinent ad rem propositam.

Venimus nunc ad emendationem 84am. Haec etiam mutationem textus proponit: *Quocirca, quia manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod praedicatum est gentibus etc.* Sed, Rmi Patres, haec emendatio doctrinam contra errorem, qui hoc loco excludendus est, minus directe exprimit; aliqua etiam admiscet, quae abludunt a scopo nostro. Igitur non censuit Deputatio eam commendandam esse.

Progrediamur ad emendationem 85am, quae proponit ut apponatur: *Quocirca re in se spectata minime par est etc.* Sed haec emendatio nobis videbatur fundamento carere; nobis, Deputationi scilicet, haec adiectio *re in se spectata* non videbatur neque necessaria neque utilis; ideoque non commendatur haec emendatio.

Iam progredimur ad duas sequentes emendationes 86am et 87am, quae quidem cum idem obiectum emendationis habeant possunt coniungi. Nobis videbatur excludendam esse 86am et acceptandam 87am, mutationem nempe vocis „primae" in *catholicae*. Vox „prima", Rmi Patres, obscurior videbatur; igitur pro hac voce „primae" ponenda est *catholicae*, et hac acceptata satisfit etiam priori emendationi.

Venimus ad emendationem 88am, quae quidem emendatio duas continet partes. Quoad primam partem acceptatione praecedentis emendationis ei iam satisfactum erit; nam etiam illmus auctor offenditur voce illa „primae veritati", quae ipsi obscurior videbatur: igitur acceptata emendatione priori satisfit voto ipsius. Sed quoad secundam partem videtur non admittenda; et ratio haec est, quia hoc loco mi-

nime sermo est de officio acatholicorum, sed tantummodo de officio catholicorum, nempe quod catholici et fideles nunquam debeant fidem suam vocare in *dubium*. *Hoc erat punctum quod hac doctrina nostri capitis* erat excludendum; et hanc ob causam non censuit Deputatio huic secundae parti emendationis satisfaciendum esse.

Venimus ad emendationem 89am, ut scilicet maioris claritatis causa loco „nam" poneretur : *illi enim*, ut referatur phrasis sequens ad catholicos, ad fideles. Et haec quidem emendatio propter maiorem claritatem proposita Deputationi videbatur acceptanda; sed cum res styli sit, de ea non exquirenda videntur suffragia.

Idem dicendum est de emendatione 90a, ut scilicet pro verbis „qui eam" ponatur verbum *quam*. Haec etiam est mere res styli, neque opus erit de ea emendatione exquiri suffragia.

Venimus nunc ad sequentem emendationem, ad emendationem 91am. Haec emendatio 91a, quamquam bene concepta sit, tamen non videbatur nobis esse acceptanda, quia solummodo mera repetitio eorum est, quae textus noster iam exhibet.

Emendatio 92a et postrema huius paragraphi. Haec tantummodo desiderium exprimit, scilicet, ut immediate post prooemium poneretur hoc caput tertium de fide. Nam dicit Illmus auctor prius esse statuendum quid sit fides et quaenam sit Ecclesiae auctoritas ad docendum, quam explicandum quid Ecclesia doceat. Quod quidem bene. Sed censuimus doctrinam de praeambulis ad fidem, quae tractatur prioribus capitibus, omnino praemittendam esse doctrinae de fide; et hanc ob causam non censuit Deputatio huius animadversionis, quae etiam tantummodo desiderium exprimit, rationem esse habendam. Haec igitur de paragrapho quarto.

Absoluta hac etiam relationis parte, deventum est ad suffragia, quorum exitus hic fuit. Emendationes septuagesimam tertiam, septuagesimam quartam et septuagesimam quintam fere omnes reiecerunt. Septuagesimam sextam fere omnes admiserunt iuxta modum, ut nimirum pro „efficacius" diceretur *efficax*, et omitteretur „etiam", ita ut textus emendatus sic legi deberet : *cui quidem testimonio efficax subsidium accedit*. Septuagesimam septimam, septuagesimam octavam et septuagesimam nonam non proposuere Praesides, quia satisfactum iis iam erat per emendationem septuagesimam sextam acceptatam. Octogesimam fere omnes reiecerunt. Octogesimam primam et octogesimam secundam fere omnes admiserunt. Octogesimam tertiam, octogesimam quartam et octogesimam quintam fere omnes reiecerunt. Octogesimam sextam et octogesimam septimam fere omnes admiserunt iuxta modum dicendo nimirum *catholicae veritati*, potius quam „primae veritati". Octogesimam octavam quoad primam partem non proposuere Praesides, quia ei satisfactum iam fuerat in admissione emendationis antecedentis. Quoad secundam vero partem longe maior Patrum pars reiecit. Octogesima nona et nonagesima propositae non fuerunt, quia nonnisi de stylo erant; sicuti nec proposita fuit nonagesima secunda, quia nullam formam exhibebat, exprimebatque simplex desiderium. Nonagesimam primam autem fere omnes reiecerunt.

Absolutis emendationibus caput tertium respicientibus, iterum ascendit ambonem rmus Paderbornensis, ut de canonibus relationem faceret.

VI. Rapport et vote sur les amendements des canons (7 avril).

Relatio R. P. D. Conradi Martin Episcopi Paderbornensis.

Priusquam, Emi et Rmi Patres, ad emendationes in canones propositas accedam, liceat mihi pauca quaedam verba praemittere. Horum canonum finis is est, ut ad huius aetatis errores doctrina in capite exarata presse et explicite applicetur. Error autem primus et fundamentalis est, rationem humanam esse, ut ita dicam autonomam sibique plane sufficientem; et contra hunc errorem dirigitur canon primus: „Si quis dixerit, rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei etc.“

Consequens error est, nihil pro vero esse habendum, nisi quod ratio ex se ipsa hauriat: et contra hunc errorem directus est canon secundus distinguens inter fidem et scientiam humanam, satuensque formale obiectum, idest motivum fidei esse auctoritatem Dei loquentis: „Si quis dixerit, fidem divinam a scientia naturali. . . non distingui, ac propterea ad eam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur etc. . . . “

Alter error desperans de ratione ipsique nihil tribuens totum ad vagam sentimentalitatem, ut ita dicam, refert; et contra hunc errorem dirigitur canon tertius: „Si quis dixerit, fieri non posse, ut revelatio divina externis signis reddatur credibilis, ideoque sola interna cuiusque experientia homines ad fidem moveri etc.“ Propugnat ergo hic tertius canon iura rationis in ipsa fide.

Quartus error negat possibilitatem demonstrandi factum revelationis seu miracula, negando igitur ipsam miraculorum possibilitatem; et in hunc quartum errorem dirigitur canon quartus: „Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse etc.“

Quintus canon vindicat libertatem fidei et quidem contra Hermesium, cuius duplex error hoc loco excludendus erat. Primus error Hermesii, Rmi Patres, erat quod fides producatur demonstratione scientifica et quidem necessariis, necessario cogentibus argumentis scientiae humanae; ita ut non liber sit actus fidei sed ut sit actus necessarius. Hic est primus error Hermesii; et ex hoc primo errore sequebatur alter error, quod nempe ad fidem per se spectatam non requiratur interna gratia Dei; nam si fides non est actus liber, si est actus necessarius, sequitur ut non requiratur ad eam auxilium divinae gratiae. Hic est igitur duplex error Hermesii, et hic duplex error Hermesii erat excludendus per hunc quintum canonem. In prima parte vindicatur libertas fidei, in secunda parte vindicatur doctrina de necessitate gratiae ad fidem.

Sextus denique canon est: „Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram etc.“ Hic sextus canon excludit eiusdem Hermesii errorem, de quo Papa Pontifex Maximus Gregorius XVI. in doctrinae Hermesianae condemnatione ait: „Qui igitur (Hermesius) satuendo dubium positivum tamquam basim „omnis theologicae inquisitionis, ad errorem omnem viam moliebatur.“ Nam Hermesius voluit, ut omnis theologica inquisitio incipiat a dubio et quidem a dubio positivo, quo vere assensus de veritate religionis et fidei christianae suspenditur. Et hic omnino grandis et periculosus est error, qui erat excludendus; et hoc fit per hunc canonum sextum. Haec erant, Rmi Patres, mihi praelibanda; et nunc iam transgrediamur ad emendationes in hos sex canones.

Primo igitur venimus ad emendationem 93^{am}. Nempe unus ex illmis

Patribus, auctor emendationis huius 93ae, proposuit canones primum et quartum utpote ferientes incredulos, qui foris sunt, prorsus esse supprimendos. Sed, Rmi Patres, eadem ratio erat de nonnullis canonibus, qui respiciebant doctrinam capitis primi, directis contra materialismum et contra atheismum ; et tamen hi canones a rmis Patribus approbati fuerunt, et quidem eo quia *directi sunt* hi canones contra eos *qui* sunt baptizati, et tamen catholico nomine glorientur quamquam sint increduli ; et quia baptizati sunt, ideo etiam potest et debet Ecclesia de eis iudicare. Et non est verum quod illmus auctor dicit, de his non pertinere iudicium ad Ecclesiam ; de iis qui foris sunt non iudicat. Et hac de causa Deputatio censuit suos illos canones esse retinendos, et propositam emendationem non admittendam.

Iam venimus ad canonem primum ipsum. Ad hunc canonem plures propositae sunt emendationes, nempe 94a, 95a, 96a et 97a, quarum illmi auctores maxime offenduntur, eo quod in canone nostro dicatur, fidem rationi a Deo imperari posse. Ad quam difficultatem tollendam alius rmorum Patrum alia verba verbis textus substituenda proponit. Sed, Rmi Patres, animadverto errorem damnandum non eum esse, ut, si Deus revelat, ratio humana ei obsequium detrectare iure possit ; sed id non obiiciunt, id non impugnant illi, qui possibilitatem revelationis sive factum revelationis non concedunt ; non impugnant hanc doctrinam, scilicet etiam debere Deo revelanti obsequium praestari. Igitur non hic error est, qui hoc canone esset feriendus, minime ; sed error, qui hic erat excludendus, hic est, rationem humanam ita in se perfectam esse, ut ex se ipsa omnem veritatem haurire possit ; ideoque Deum nullam iustam revelandi nec fidem a ratione exigendi causam habere. Hic est error, qui erat hoc loco feriendus ; et hunc errorem canon noster accurate ferit : et hac ex causa Deputatio pro fide censuit emendationes 95am, 96am, 97am, quamquam alioquin bene conceptas, non esse admittendas, quia alium sensum praebent. Emendatio autem 94a voci „imperari“ in textu nostro vocem *imponi* substitui vult. Sed ingenue fateor, et quidem ex sensu Deputationis loquor, vox *imponi* minus accurate hic exprimit sensum intentum ; et vox textus nostri „imperari“ nobis clarior ad hunc sensum intentum exprimendum videbatur. Ideoque rogamus vos, Rmi Patres, ut omnes quatuor emendationes, quae ad hunc primum canonem spectant, non admittatis.

Iam venimus ad canonem secundum. Quatuor emendationes propositae sunt. Emendatio 98a nempe ut propter maiorem claritatem dicatur : *Si quis dixerit, ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur etc.* Haec emendatio omnino clarior videtur, sed manca ; nam primam partem canonis textus omittit, et haec prima pars rationem definitionis continet, ita ut non debeat praetermitti ; et ex hac quidem causa censuit Deputatio, huius emendationis non esse habendam rationem.

Venimus ad emendationem 99am. Haec emendatio 99a fere coincidit cum 101a : *Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri etc.* Dico igitur propositam emendationem 99am fere coincidere cum 101a, ideoque mox eius ratio habebitur. Qua de causa opus non erit de ea suffragia rogare.

Venimus nunc ad emendationem 100am, quae ita concepta est : *Si quis dixerit, ad fidem divinam non opus esse lumine supernaturali Dei ; adeoque, cum non distingui natura sua a scientia quacumque, solo lumine*

naturali rationis acquisita; illamque idcirco aequalis esse dignitatis, ac certitudinis cum scientia naturali religionis, anathema sit. Haec bene concepta est, sed aliena admiscet; nam, Rmi Patres, hoc loco non agitur de comparanda certitudine fidei cum certitudine scientiae; hic non est scopus, minime: et hanc ob causam, quia aliena admiscet, haec emendatio videbatur non admittenda.

Venimus nunc ad emendationem 101am, et haec quidem emendatio quae est, ut diceretur: *Fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui etc.*, haec nobis placuit et admittenda videbatur; qua acceptata etiam satisfit propositioni 99ae, de qua modo dixi.

Iam venimus ad canonem tertium. Quinque sunt ad hunc tertium canonem emendationes propositae. Emendatio 102a: *Si quis dixerit, Deum externis signis non reddidisse revelationem divinam vere credibilem omnibus; adeoque homines sola interna etc.* Haec emendatio non eumdem sensum praebet, quem canon textus nostri intendit, cum emendatio, quod bene notandum est, agat de facto, dicitur enim Deum non reddidisse etc.; *sed canon noster non agit de facto, sed agit de possibilitate,* de iure; nam dicitur in canone nostro „Si quis dixerit, fieri non posse etc." Igitur alius sensus est atque ille quem praebet ista proposita emendatio; et hanc ob causam haec emendatio non videbatur acceptanda.

Progrediamur ad emendationem 103am. Quod hanc emendationem attinet, ex ea acceptanda videntur tamquam additamentum aliquod verba: *inspiratione privata*; nam illmus auctor vult, ut verbo „experientia" substituerentur haec alia, ut diceretur: *sola interna cuiusque inspiratione privata.* Et nobis quidem placuit; nam mature hanc propositionem perpendimus, iterum perpendimus et diu perpendimus in nostro consessu; et placuit nobis ut ex hac quidem proposita emendatione haec citata verba *inspiratione privata* acceptarentur tamquam additamentum, ita ut textus nunc sic sonet: *Ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata etc.* Igitur duo sunt distincti sensus, primum experientia interna, et tum etiam inspiratio, ad quam, ut scimus, pietistae saepissime recurrunt; et provocant ad testimonium Spiritus sancti, ad internam inspirationem. Fere coincidit cum experientia, sed tamen non prorsus coincidit cum hac priore parte, cum experientia; et ideo nobis placuit ut apponerentur haec etiam verba ad excludendum illum falsum pietismum. Rogamus igitur vos, Rmi et Illmi Patres, ut hanc mutationem acceptetis, quam proposui modo.

Iam igitur venimus ad emendationes 104am et 105am, et his duabus emendationibus censet Deputatio satisfieri, si totus textus canonis tertii ita acceptetur, mutatis tantummodo nonnullis verbis, nempe: *Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse*; nam formula nostra est duriuscula, et ut apparet ex propositis pluribus emendationibus, multi rmi Patres hac formula offendebantur; et ut haec formula duriuscula evitetur, proponimus ut textus sic concipiatur: *Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, sed sola interna* (textus manet) *cuiusque experientia aut inspiratione privata etc.*; nam haec verba ut modo dixi apposita sunt ex emendatione 103a; omnia caetera manent intacta. Igitur hac formulatione credimus satisfieri votis rmorum auctorum 104ae et 105ae emendationis. Igitur: „Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, sed sola interna cuiusque experientia aut

inspiratione privata homines ad credendum moveri debere etc." Apposuimus etiam hanc propositam vocem *debere*; nam dicunt debere homines moveri non per externa signa, sed per internam experientiam. Haec est formula nostra, quam cum omni humilitate vobis proponimus, petentes ut hanc formulam dignemini acceptare.

Iam progredimur ad emendationem 106am. Sed, Rmi Patres, quod hanc emendationem attinet, animadverto per errorem typographicum huc translatam esse; nam non pertinet huc, ad hunc canonem haec emendatio, sed ad canonem sextum pertinet, ideoque postea tractabitur; et hoc loco praetermittimus hanc emendationem.

Nunc progredimur ad canonem quartum et quidem ad emendationem 107am. Illmus auctor huius emendationis vult, ut miraculis etiam adiungantur *vaticinia* sive prophetiae. Sed in capite doctrinae iam satis provisum videtur; et quod etiam animadvertendum hoc loco est, nos scimus omnes, Rmi Patres, quod potissimum miracula impetantur ab incredulis, minus prophetiae, potissimum sunt miracula; et sensu latiori etiam prophetiae sunt miracula, prophetiae sunt miracula divinae infinitae scientiae, et miracula sunt, ut ita dicam, miracula omnipotentiae divinae. Ideo hac causa censuit Deputatio vaticinia posse praetermitti in canone, quia iam ut dixi provisum fuit in textu, in capite doctrinae ipso.

Progredimur igitur ad emendationem 108am. Haec emendatio proponit additamentum quoddam, scilicet: *sive a iudicio Ecclesiae.* Sed Rmi Patres, hoc additamentum tamen huc non pertinere videtur, cum tantummodo sermo sit de facto revelationis primario et primitivo, ut ita dicam. Et etiam hoc animadvertendum est, miracula, quae in Ecclesia fiunt, non excludi in nostro canone, quia nos dicimus „etiam", nimirum: „Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes huiusmodi narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas" etc. Igitur ex hac causa censuit Deputatio, hanc emendationem non esse admittendam.

Iam venimus ad canonem quintum. Octo emendationes ad hunc canonem propositae sunt, et inde quidem manifestum nobis fuit, textum nostrum non satis clarum ac concinnum fuisse; quia tam multae emendationes sunt. Visum est igitur Deputationi conficiendam esse clariorem formulam, quae impressa nunc in manibus vestris versatur. Favete introspicere folium, quod hesterna die est distributum, ubi inveniuntur haec verba: *Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed necessariis humanae rationis argumentis produci; aut ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, anathema sit.* Rationes mutationis potestis, Rmi Patres, ipsi legere; sunt scriptae in consequentibus: „Satis igitur perspicuum est (sicut iam exposui modo) in canone duos damnari distinctos errores, quorum alter libertatem fidei, alter gratiae necessitatem negat. E contextu verborum iam etiam apparet, necessaria dici argumenta, quae vim intellectui inferunt et ad assensum cogunt". Nam vidimus et audivimus multos Patres offensos esse verbo „necessariis", et alii alia verba proposuerunt pro hoc verbo „necessariis". Unus rmorum Patrum proposuit *firmis*, alius rmus Pater voluit notionem necessitatis transferri ad actum, ita ut dicatur: *necessario productam*, alius igitur aliter, sed multi offendebantur hoc verbo. Sed nunc credo, Rmi Patres, nullum posse offendi; nam nunc sensus est clarissimus, siquidem *necessarius* est vox, qua Hermesius ipse utitur. Nos in lingua latina non habemus vocem, quae stricte exprimat germanicam vocem *nœthigenden Gründen*:

vox *necessitans* est accommodata ; potius dicerem *cogens*, argumenta cogentia ; quae necessitatem imponant intellectui, cui non possit resistere. Hoc voluit exprimere Hermesius, et haec quidem sententia clarissima est, et non potest non intelligi per quemvis, si ita concipiatur nunc textus : assensum fidei christianae non esse liberum, sed necessariis humanae rationis argumentis produci, quae necessario hominem movent ad assentiendum, quae quasi vim imponunt ut non possit resistere, ita ut libertas fidei sit sublata : hic est error Hermesii. Credo, Rmi Patres, si dignemini acceptare hanc novam formulam, omnium emendationum propositarum votis esse satisfactum ; et rogo igitur nomine Deputationis, ut tunc non ferantur suffragia super caeteris emendationibus, si haec acceptetur.

Iam venimus ad ultimum canonem. Ad hunc ultimum canonem sunt propositae quinque emendationes ; nempe una cum emendatione 106ª, quam huc diximus transferendam, est una alia, quae per errorem prius non erat impressa, nunc autem in manibus vestris versatur. Favete inspicere folium hesterna die vobis distributum, ubi invenitur nunc impressa, dicitur enim : „Inter emendationes pro capite tertio schematis *de fide catholica* omissa est sequens pag. 39 [supra p. 370]. post 119ªᵐ inserenda : *Si quis dixerit, quoad officium etc.*". Vult clarissimus auctor huius emendationis ut apponantur propter maiorem claritatem haec verba : *quoad officium circa doctrinam revelatam parem esse etc.* Igitur cum illa 106ª et cum hac, quae modo a me lecta est, et nunc impressa in manibus vestris versa, sunt propositae quinque emendationes ad hunc canonem sextum, et hae emendationes iam sunt examinandae. Porro emendatio 120ª non pertinet strictissimo sensu ad canonem, ideo locutus sum tantummodo de quinque, alioquin dixissem sex esse propositas. Sed emendatio 120ª ad aliam rem pertinet. Igitur has propositas quinque emendationes nunc examinemus.

Illmus auctor emendationis 117ᵃᵉ desiderat, ut hic canon supprimatur ; sed, quod bene notandum est, in ea tantum hypothesi, ut ea quae in capite doctrinae de Ecclesia proferuntur, transferantur ad schema de Ecclesia. Nam dicit : Canon vero sextus hic praetermittendus videtur, et inter canones de Ecclesia inserendus, propter superius exposita ; in hac igitur hypothesi, ut ea quae in capite doctrinae de Ecclesia dicta sunt, transferantur ad schema Ecclesiae, in hac tantummodo hypothesi cupit, ut hoc loco hic canon praetermittatur. Sed huic desiderio, ut omnia quae in capite doctrinae de Ecclesia dicta sunt, transferantur ad schema de Ecclesia, in hoc puncto non potuit eius desiderio satisfieri. Nam, sicut iam honorem habui exponere vobis, Rmi Patres, nonnulla praelibanda sunt de Ecclesia, ubi sermo est de fide, quae fides non potest explicari, si nihil de Ecclesia dicitur ; et cum igitur non potuerit satisfieri exposito rmi Patris voto in hoc puncto, non potest nec poterit in supprimendo hoc canone. Quare petimus, ut non exquirantur suffragia, quia iam assensum praebuistis, Rmi Patres, ut in capite ea retineantur, quae de Ecclesia dicta sunt. Igitur non opus est hoc loco exquirere super hac emendatione suffragia.

Iam venimus ad praetermissam illam emendationem 106ªᵐ quae huc, sicuti dixi, pertinet. Illustrissimus et clarissimus auctor huius emendationis vult, ut pro „licite" substituantur voces : *veram et iustam causam habere* ; nempe in his verbis „si quis dixerit... ita ut fideles catholici licite possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt etc." vult ut pro „licite" dicatur : *veram et justam causam habere*. Quod

ad hanc emendationem pertinet, censuit Deputatio huic satisfaciendum esse cum hac parva modificatione, ut vox *veram*, quam proponit illmus auctor, omittatur; cum sensus huius vocis in voce *iustam* iam contineatur. Placeat igitur vobis, Rmi Patres, ut pro *veram et iustam* ponatur simpliciter *iustam causam habere*. Et iam satisfactum est intentioni rmi Patris.

Venimus ad emendationem 118am quae ait: *Si quis dixerit fidem etc.* Haec partem primam canonis nostri textus supprimit, scilicet,, parem esse conditionem fidelium et eorum qui ad fidem unice etc." Hanc primam canonis nostri partem supprimi vult auctor huius emendationis; sed censuit Deputatio hanc primam partem esse omnino necessariam ad intelligendum sensum canonis nostri, ideoque non credidit Deputatio satisfieri posse illmi et rmi Patris voto in hoc puncto.

Progredimur ad emendationem 119am, nimirum: *Si quis dixerit, fideles catholicos... anathema sit.* Quod ad hanc emendationem attinet, haec emendatio, quanquam per se verissima, continet tamen quaedam aliena, quae non pertinent ad scopum canonis nostri; et hac ex causa videbatur Deputationi haec emendatio non admittenda.

Denique emendatio, quae nunc demum in manibus nostris impressa versatur (nam, sicut iam dixi, per errorem prius non erat impressa), haec emendatio vult, ut ad maiorem claritatem ante verba,, parem esse" ponantur verba: *quoad officium circa doctrinam revelatam.* Sed videtis, Rmi Patres, quod revera haec verba non sunt necessaria, et quidem ex hac ratione, quia sensus canonis nostri non potest esse dubius, cum in toto capite de hac ipsa sola materia agatur, et duriuscula sit oratio si diceretur: *Si quis dixerit quoad officium circa doctrinam etc.* Ut igitur durities evitetur, censuit Deputatio haec proposita verba posse omitti.

Iam venimus ad emendationem, 120am. Quod pertinet ad hanc emendationem, illmus auctor eiusdem vult, ut post canonem sextum admonitio quaedam adiungatur considerandi motiva credibilitatis: sed censuit Deputatio hanc admonitionem huc non pertinere. Itaque putavit Deputatio, hanc emendationem sive hoc desiderium non esse admittendum hoc loco.

Postremo, Rmi Patres, reliquae sunt duae emendationes (multae revera fuerunt), nempe proponitur canon novus condendus. Sed Deputatio censuit non esse ita multiplicandos canones; censet igitur posse abstineri a condendo hoc canone; cum error, de quo agitur, iam in doctrina satis clare exclusus sit.

Haec igitur, Rmi Patres, sunt, quae vobis vestroque sapientissimo iudicio nomine Deputationis subiicienda sive proponenda habui. Restat mihi ut vobis omnibus ob eximiam patientiam, qua me audistis, ex intimo corde gratias agam.

Peracta relatione in canones et in singulas emendationes super iisdem propositas, deventum est ad suffragia more solito, quorum exitus ex duplici experimento habito hic fuit.

Emendationem nonagesimam tertiam, nonagesimam quartam, nonagesimam quintam, nonagesimam sextam, nonagesimam septimam, nonagesimam octavam et centesimam fere omnes excluserunt. Centesimam primam fere omnes admiserunt, et per hoc satisfactum erat emendationi nonagesimae nonae, quae idcirco proposita non fuit. Centesimam secundam fere omnes excluserunt. Centesimam tertiam fere

omnes admiserunt iuxta modum, ut scilicet verba *inspiratione privata* veluti additamentum insererentur textui, et diceretur: *sed sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata.* Centesima quarta et centesima quinta simul propositae sunt et admissae fere ab omnibus dicendo iuxta modum a relatore propositum: *Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit.* Centesima sexta hic proposita non fuit, quia non ad hunc, sed ad sextum canonem videbatur referri. Centesimam septimam et centesimam octavam fere omnes reiecerunt. Quoad emendationes centesimam nonam, centesimam decimam, centesimam decimam primam, centesimam decimam secundam, centesimam decimam tertiam, centesimam decimam quartam, centesimam decimam quintam et centesimam decimam sextam propositus est a rmo relatore quintus canon hac ratione: *Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed necessariis humanae rationis argumentis produci, aut ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, anathema sit.*

At huiusmodi canon a Deputatione propositus non placuit patribus; siquidem perlecto, a rmo Subsecretario, nemo eidem assentiri visus est. Quin imo plures rmi patres ad praesides accesserunt alias omnino formulas proponentes ac suadentes. Alii enim dici voluissent: *necessitantibus humanae rationis argumentis;* alii: *humanae rationis argumentis ad assensum cogentibus*; alii demum: *humanae rationis argumentis necessario produci.* Quapropter emis praesidibus quoad huiusmodi canonem et relativas emendationes suffragia suspendere visum est, et rmo Episcopo Paderbornensi mandarunt, ut patres hoc sensu alloqueretur nomine Deputationis, quod ipse ambonem ascendens hac ratione praestitit.

VII. Rapport demandant le renvoi du vote sur le cinquième canon qui n'avait pas été accepté par le Concile (7 avril).

Relatio R. P. D. Conradi Martin Episcopi Paderbornensis.

Eminentissimi et Reverendissimi Patres

Est una res, quae me cogit iterum ambonem ascendere; scilicet eadem propositio, de qua loquuti sumus, nempe quam vos nunc in manibus vestris habetis. Illa formula concernit res, quas vobis proposuimus: *Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed necessariis humanae rationis argumentis produci.* Nam dubii sumus usque ad hoc temporis momentum, dubii ut ingenue fatear et ancipites sumus, num sit melius et opportunius pro hac voce *necessariis* alio verbo ex. gr. verbo *necessitantibus* sive *cogentibus* uti. *Necessitantibus* utique hoc esset opportunissimum, equidem credo. Sed permittatis, Rmi Patres, ut Deputatio magis deliberet et maturius deliberet de eligenda quadam voce prorsus accommodata; et benigne suspendatis hodie votationem super hoc assensu usque ad crastinum diem.

Post haec denuo ascendit ambonem R. D. Subsecretarius, ut alias emendationes Patrum suffragiis proponeret. Et centesima decima septima proposita non fuit; et centesimam sextam, cuius hic ratio habita est, fere omnès admiserunt iuxta modum a rmo relatore propositum, ut nimirum omitteretur vox *veram etc.* et diceretur: *iustam causam ha-*

bere etc. Centesimam decimam octavam, centesimam decimam nonam, et aliam, quae in addito folio typis impresso proponitur, nimirum : „Si quis dixerit quoad officium circa doctrinam revelatam parem esse conditionem etc.“ *sicuti et centesimam vicesimam*, fere omnes excluserunt. Canones autem addendos, qui proponebantur sub numeris 121° et 122°, fere omnes excluserunt.

VIII. Rapport complémentaire et vote sur le cinquième canon (8 avril).

Relatio R. P. D. Conradi Martin Episcopi Paderbornensis.

Hodie adhuc ferenda sunt suffragia super formula quinti canonis tertio capiti correspondente. Perpensis omnibus emendationibus, quae a pluribus rmis Patribus fuerant propositae, Deputatio pro fide censuerat, hanc formulam ad removendas omnes difficultates conficiendam esse hunc in modum, sicut legistis in folio, quod hesterna die vobis est traditum : *Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed necessariis rationis humanae argumentis produci etc.* Sed videbatur haec formula non omnibus patribus placere ; potissimum offendebantur hac voce *necessariis*, nempe *argumentis necessariis*. Itaque Deputatio pro fide hesterno suo consessu hanc totam rem novo examini subiecit, simulque examinavit formulas aliquas, quae a nonnullis patribus ipsi erant oblatae ; quarum una est, quae proponit ut voci *necessariis* substitueretur vox *cogentibus*, sive *argumentis cogentibus*, sive simpliciter *cogentibus*, sive, ut alius rmus pater proposuit, *cogentibus ad assensum*. Sed quamquam haec vox *cogentibus*, sive *cogentibus ad assensum* de sensu intento nullum dubium relinquat ; tamen nobis haec vox non placuit, et potissimum hanc ob causam, quia vox *cogere*, *coactio* indicat vim, quae extrinsecus alicui inferatur (*signa approbationis*). Et hoc loco, Rmi Patres, non agitur de tali vi quae extrinsecus inferatur intellectui ; sed agitur de vi argumentorum, quae est vis, ut ita dicam, intrinseca, est necessitatio (ut hoc vocabulo utar) non extrinseca, sed est necessitatio intrinseca, ab intus veniens. Fortasse vox *necessitans*, quam alius rmus pater proposuit, optima esset ad exprimendum sensum intentum, dummodo haec vox *necessitans* melius latina esset ; sed *argumentis necessitantibus* non potest bene latine dici. Itaque his omnibus iterum iterumque perpensis, censuit hesterno suo consessu Deputatio pro fide, formulam posse ad omnes difficultates removendas ita confici : *Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis rationis humanae necessario produci, anathema sit.* Haec quidem formula, Rmi Patres, nil amplius obscuri habet, verba sunt simplicissima ; et errorem hoc canone feriendum presse et distincte exprimunt. Igitur haec formula, haec simplicissima formula nobis placuit, et nunc nomine Deputationis, Rmi Patres, vos rogo humiliter, ut dignemini hanc formulam acceptare. Haec sunt quae hodie amplius nomine Deputationis vobis et vestro sapientissimo iudicio proponenda habui. Favete, valete.

Hic cum plures Patres non bene intellexissent novum canonem propositum a Deputatione, rogarunt reverendissimum relatorem descendentem ex ambone, ut illum repeteret. Unde reverendissimus relator iterum ambonem ascendens ait :

Rogatus sum a pluribus rmis patribus, ut de novo hanc formulam legam ; igitur formula haec est : *Si quis dixerit* (prima verba manent intacta sicut in textu), *assensum fidei christianae non esse liberum*, (nunc sequitur modificatio) *sed argumentis rationis humanae necessario produci*,

anathema sit. Igitur pro *necessariis*, quae vox relata erat ad argumenta, nunc dictum est *necessario produci*, necessitas refertur ad actum, quod idem est, ita : *sed argumentis rationis humanae necessario produci*. Est igitur oppositio contra priorem phrasim, assensum fidei non esse liberum : actus fidei est liber. Igitur : *Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis rationis humanae necessario produci, anathema sit*.

Post hanc relationem rmi Episcopi Paderbornensis, de dicto canone suffragia exquisita sunt ; et more solito experimento facto, cum consensus pene unanimis Patrum constitisset, emus primus Praeses dixit :

„Declaramus itaque, canonem quintum tertii capitis, qualis nunc propositus fuit, a Congregatione generali fuisse admissum.

DOCUMENT XXI

Amendements proposés par les Pères pour le chap. IV.

Le chapitre IV fut discuté le 1er avril, à la 5e congrégation. Les amendements furent aussitôt imprimés ; mais le jour de leur distribution n'est pas indiqué aux *Actes du Concile*.

EMENDATIONES SCHEMATIS

a Reverendissimis Patribus propositae.

1. Cap. IV, reformetur ita :

Omnipotens et sapientissimus Creator hominis Deus, in eo verissimum se ostendit atque unicum auctorem luminis naturalis rationis, et luminis supernaturalis Fidei divinae, quod ipse mirabili ac ineffabili consortio utrumque lumen divinitus coniungit in actu assentiendi motivo formali Fidei, in quod ipsa fides resolvitur, et per quod credimus omnes et singulos articulos Fidei. Credimus enim omnes et singulos Fidei revelatae articulos immediate ac unice propter veracitatem Dei revelantis. Quoniam vero veracitatem Dei revelantis nec credimus propter aliud motivum, nec propter evidentiam luminis naturalis rationis, sed tantum propter se, et secundum se ; necesse omnino est, ut in hoc actu fundamentali, quo totum aedificium fidei innititur, tum ratio ordinis cognoscendi per lumen naturale, tum ratio ordinis credendi per lumen supernaturale, coalescat utraque in unum mirabili ac supernaturali unione, ad aliquam supernaturalem similitudinem illius, vere admirabilis ac exemplaris et divinae unionis, qua in Christo per hypostaticam assumptionem, omnes et singulae operationes naturales verae eiusdem humanae naturae producuntur, suntque unitae personaliter cum Verbo divino. Unde sunt revera operationes tum ordinis physici naturalis, tum ordinis hypostatici, vere ac proprie divini ac theandrici.

Hac autem ineffabili unione rationis cum fide in actu fundamentali totius Fidei, quo assentimur motivo formali revelationis divinae firmissima certitudine, illud credentes non propter aliud quodvis motivum, sed unice propter se et secundum se, homo evehitur ad caelestem ac supernaturalem dignitatem, ac efficitur initium novae veluti creaturae in Christo Iesu, quod per caritatem perficitur in imaginem gratissimam Deo Patri eamque vere conformem imagini Filii eius Unigeniti, in quo ipse sibi complacuit. Hac de causa B. Paulus Apostolus aiebat, Christum per fidem inhabitare in cordibus nostris. Quam ob rem, sicut primus effectus Dei Creatoris luminis naturalis in homine est facere non quidem demonstrabilia, sed credibilia per evidentiam, prima principia rationis, quibus deinde mens valeat alias veritates naturalis ordinis demonstrare ; ita etiam primus ac immediatus effectus veracitatis Dei revelantis est facere auctoritatem primae veritatis infallibiliter credibilem, qua deinde credamus singulos revelationis articulos, non obstante

obscuritate tum formalis, tum materialis objecti Fidei. Haec est mirabilis sapientiae ac bonitatis divinae operatio, cui testimonium perhibuerunt ab *initio mundi usque modo omnes iusti* ; *et cui adversati fuerunt* omnes huius saeculi sapientes secundum carnem ex voluntaria duritie cordis intumescentis superbia. „Oh altitudo divitiarum sapientiae ac „scientiae Dei ! quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investi„gabiles *viae eius* ! *Quis enim cognovit sensum* Domini ? aut quis con„siliarius eius fuit ?" (Rom. 11, 33 et 34).

Magnus etiam Dominus noster et admirabilis nimis in bonitate ac sapientia, qua invisibilem veritatem et auctoritatem revelationis connexam et manifestatam et attestatam voluit cum visibili ordine, atque stupendis operibus factis in creaturis, ut omnes intelligerent, unum atque eumdem esse Auctorem naturae et revelationis, naturalis luminis rationis humanae, ac supernaturalis luminis Fidei : ac proinde homines essent simul discipuli naturae per scientiam rationis, et discipuli primae Veritatis revelantis per obedientiam gratiae auditus Fidei. Quo sane mirabili ordine utriusque divini magisterii naturalis ac supernaturalis, Paulus Apostolus arguebat culpabilem incredulitatem eorum, qui veritatem Dei in iniustitia detinent : Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius per ea, quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas ; ita ut sint inexcusabiles (Rom. 1,19-20).

Contempto namque magisterio supernaturali Fidei, obcaecatur homo superbia cordis ; neque intelligit magisterium naturae, per eius altissimas causas, et vocans se sapientem fit stultus. „Legantur Homiliae S. „Ioan. Chrysost. in Cap. I. et II. Epistolae B. Pauli, et comparentur in„ter se, et cum Homilia XXII. in Epist. ad Hebraeos".

Quamobrem, etsi fides sit supra rationem, etc. ut in Schemate, pag. 16. lin. 18.

Deinde sequatur paragraphus 4. pag. 17. lin. 31. „Neque solum Fides et ratio etc." et coniungatur cum paragrapho 2. pag. 16. lin. 6. „Ac ratio quidem, fide illustrata" etc. Et concludatur caput paragrapho ultima, pag. 18. lin. 22. „Hinc sacrorum quoque" etc.

2. L. 8. melius corrigendum : *Res a nobis cognoscuntur.*

3. Lin. 8. In 1. phrasi, ad pleniorem doctrinae expositionem, post verba *obiecto autem*, sic dicendum videtur : *Quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, et quae per divinam revelationem nobis plenius manifestata sunt.* Sic enim apertius declaratur, quo sensu huismodi veritates sint obiectum fidei.

4. Lin. 14. Supprimatur testimonium, „*Deum nemo vidit umquam : Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.*"

§ 2.

5. Lin. 11. Vice verbi *perspicienda* apponatur *percipienda*, ut omnis allusio ad *intuitismi* systema removeatur.

6. Lin. 22. Omittenda putantur verba : *et quadam quasi caligine obvoluta* ; nam caetera verba superius adducta, *fidei velo contecta*, satis exprimunt, ut videtur, et insuper vocabulum *velum* melius relate ad mysteria valet quam *caligo*.

7. Lin. 22. In phrasi, quae incipit : *Divina enim mysteria*, voci *caligine* substituenda proponitur vox *nube* vel *obscuritate*, utpote temperatior et rectior. Et deleatur vox *quadam*.

8. Post verba „fide suscepta", omittenda verba, *fidei velo contecta*.

Quia fides non videtur esse velum, sed potius lumen supernaturale, quod additum lumini naturali ea, quae impervia sunt humanae rationi, nobis ostendit. Ea autem, quae sic a fide nobis revelantur, remanent quadam caligine obvoluta, propterea dicatur post verbum „*suscepta*“ : *quadam tamen veluti sua caligine obvolutâ maneant*, quamdiu...

§ 3.

9. Pag. 17. a lin. 3. post ea verba „nec verum vero contradicere“, statim adiiciatur: „Attamen scientia intra suos fines sese contineat; nam iuxta Angelicum virtute primorum principiorum intellectus determinatur ad assentiendum veritati, et ista est dispositio scientis; ex persuasione auctoritatis intellectus determinatur per voluntatem, et ista est dispositio credentis. Fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia ratio non potest perducere ad videndum ea, quae sunt fidei. Sphaeram itaque, suae naturae proportionatam, non transiliat scientia, et rationabile obsequium praestet fidei, quae multum per omnem modum naturam transcendit.“ Quamobrem inanis etc.

10. Pag. 17. lin. 4. Vox *pugnantia* habet in se aliquid asperitatis quoad dictionem; nec satis latine sonant caeterae voces: *non potest nisi inde nasci*. Satius diceretur: „quamobrem hujusmodi contradictionis species, quia reapse nullimode contradictio dari potest, inde oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint“ etc.

11. Pag. 17. lin. 4. Dicatur *pugnae* (aut saltem *repugnantiae*) loco verbi *pugnantiae*; ita philologia exposcit.

12. Lin. 8. post ea verba „*Quamobrem* etc. *exposita non fuerint*“, hoc aliud addendum incisum, „vel comprehendere ratione naturali voluerint, quod comprehensionem rationis excedit, vel opinionum etc.“

13. Ubi habetur „*Opinionum commenta*“ dicatur „*opinionum falsa commenta*“, ne omnes opiniones, qualescumque sint, videantur damnari.

14. Pag. 17. lin. 9. addantur sequentia verba, aut similia, „vel ratiocinationes rite non instituantur“.

15. Lin. 9. „Rationis effatis“ substituendum, *pro veritatibus rationalibus habeantur*.

16. Lin. 13. Phrasis integra, quae incipit: *Porro Ecclesia*, ad Caput de Magisterio Ecclesiae transferenda est.

17. 3 et 4 §§ p. 17. post lineam 13. loco „Porro... omnino“ :

Equidem libenter agnoscit Ecclesia, inter humanas scientias plures esse, quae nil cum *deposito* fidei concredito commune habeant, ideoque eas plane a revelatione supernaturali independenter tractari posse; imo veris scientiis ius esse suis principiis, suis methodis, ac suis conclusionibus uti, ipsisque liberum nihil in se admittendi, quod non fuerit ab ipsis suis conditionibus acquisitum, aut quod fuerit ipsis alienum. Nec ullo modo pertimescendum sibi est a liberis investigationibus et variis scientiarum inventis, si stent legibus suis et fines proprios non transgrediantur. Verum cum sint scientiae humanae, quae in pluribus et potioribus non solum affines sunt obiecto proprio Fidei catholicae, sed etiam idem obiectum habent, in iisque tractandis non raro accidat, privatos homines in opiniones abire, quae fidei doctrinae contrariae esse certo cognoscuntur, omnes fideles eas pro erroribus, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino. Ecclesia enim,

quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit custodiendi depositum fidei, ius etiam et officium divinitus habet, *oppositiones*, quocumque nomine insigniantur, proscribendi, ne quis „*decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam*“ (Col. 2, 8).

18. Lin. 21. Melius dicendum, *Quae tamquam fidei doctrinae contraria ab Ecclesia reprobata fuerit.*

19. Pag. 17. lin. 27. potius quam, *sed imo*, scribendum, *quin imo* etc.

§ 4.

20. Lin. 1. dicendum : „*Tantum abest, quod fides et recta ratio inter se dissidere unquam possint, quod potius opem sibi mutuam ferunt.*“

21. Lin. 2. In initio loco istius verbuli : *sed*, dicatur „*quin etiam*“ ; quae verba videntur sensui phrasis magis apta.

22. Pag. 18. lin. 1. loco „demonstret“ dicendum „probet“ vel aliud simile.

23. Lin. 6. loco, instruat, dic. „ditet et exornet“.

24. Pag. 18. lin. 6. Periodus, quae incipit „*Quapropter*“ usque ad verbum *promoveat*, sic reformetur „*Quapropter Ecclesia, quin humanarum artium, et disciplinarum culturae obsistat, eam potius multis modis iuvat, atque promovet*“. Sensus ita clarior erit.

25. Pag. 18. lin. 10. In phrasi, *Quapropter tantum abest*, ad styli claritatem dicatur, *ut eam e contra multis modis iuvet atque promoveat.*

26. Pag. 18. lin. 11. His verbis: „Nec ipsa vetat...“ substituatur: „Dum enim consentit, et etiam omnino vult, ut humanae disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis, uberesque, Deo propitio, fructus faciant, divinae tamen doctrinae custos cavet, ne ei repugnando... perturbent...“

27. Pag. 18. lin. 11. „Nec ipsa vetat“ etc. modificentur ita : „Nec ipsa „(Ecclesia) vetat, ne hae disciplinae in suo quaeque ambitu propriis „utantur principiis, sed hoc tantum cavet, ne erroribus infectae repug„nent caelesti doctrinae, ea, quae fidei sunt, sibi subiicere praesumant, „atque tales sint, ut animos ab obsequio divinae revelationi praestando „impediant aut retardent“.

28. Lin. 11. loco „vetat“ dicatur „impedit“.

29. Pag. 18. lin. 11. In phrasi subsequenti male sonant auribus verba, *ne hac disciplinae*; et dici posset, *ne huiusmodi disciplinae.* Sed haec adnotatio minimi est momenti.

§ 5.

30. Lin. 4. in penultima phrasi, *Hinc sacrorum*, supprimenda videntur verba „*sive communi suo Magisterio, sive solemni definitione*“.

31. Ubi dicitur „*communi suo magisterio*“ dicatur potius „*ordinario suo magisterio*“. Ita ambiguae interpretationes praecluduntur.

CANONES

Can. 1. 2.

32. Loco 1 ponantur : Can. I. Si quis dixerit, Deum non esse unicum et verum Auctorem hominis rationis, et luminis Fidei revelatae ; atque utrumque mirabili sapientia et bonitate non consociasse in actu Fidei, quo homo assentitur auctoritati Dei revelantis, non propter aliud motivum, quam unice propter se ; et propter quam ipse deinde firmiter credit reliquos articulos Fidei ; anathema sit.

Can. II. Si quis dixerit, Deum non disposuisse admirabili sua sapientia, ordinem Fidei invisibilem et obscurum attestari, confirmari ac illus-

trari per ordinem visibilem in creaturis ; unde fieret homo verus discipulus naturae, ac fidelis discipulus gratiae ; anathema sit.

Reliqui Canones facile possunt emendari ex dictis in animadversionibus.

Can. 1.

33. Loco „universa fidei dogmata“ substituatur „Universa religionis dogmata“.

Can. 1.

34. Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata per rationem rite excultam posse inveniri et e naturalibus principiis deduci, aut posse eorumdem dogmatum, fide praelucente, intrinsecam evidentiam penetrari ; anathema sit.

Can. 2.

35. Supprimatur Canon secundus, cum ipsius mens satis et luculenter in expositione sit affirmata ; vel aliter exprimatur.

Can. 2.

36. Vel : „Si quis dixerit, omnes scientias rationales et naturales (vel disciplinas humanas), eas, quae idem obiectum cum fide habent, tractandas esse, nulla prorsus revelationis supernaturalis habita ratione, aut harum disciplinarum falso habitas conclusiones, etiamsi...“

vel : „Si quis dixerit, fidem et scientiam inter se conciliari non posse, vel illud, quod philosophice verum est, interdum esse theologice falsum, aut vice versa, vel per quamcumque scientiam posse unquam demonstrari, vel ex ea legitime deduci aliquid verae fidei contrarium ; anathema sit.

37. Can. 2. Ne magis dicat, quam veritas sinat, Canon in primo membro sic reformandus videtur : „*Si quis dixerit, singulas humanas disciplinas tractari posse nulla prorsus*“ etc. etc.

38. Can. 2. lin. 1. Ante verbum *disciplinas* addatur „omnes“.

39. Si quis dixerit disciplinas humanas, *quae supernaturalis principii quoquo modo rationes attingunt*, tractandas esse etc.

40. In 2. post verba, *revelationis supernaturalis*, addantur, ad pleniorem sensum, verba, *quae ad eas spectet.*

41. Can. 2. *aut conclusiones, quae ab earum cultoribus deducuntur*, etiamsi doctrinae catholicae etc.

42. Can. 2. Melius declaretur a sapientissimis Deputationis Patribus.

Can. 3.

43 *a*. Canon 3. supprimendus videtur, siquidem doctrina eo declarata satis exprimitur in paragrapho Canones subsequente.

43 *b*. Canon 3. videtur posse omitti ex toto, uti legitima consequentia ex praecedenti, cum loquatur de fide et moribus. In canone enim praecedenti proscribuntur omnium disciplinarum conclusiones, quae doctrinae catholicae repugnant, et anathemate percutitur, qui eas proscribi non posse affirmat ; sed si proscriptae, omnino doceri nequeunt.

Si vero canon admittatur, tunc proponitur, ut quaedam addantur verba : ex. gr. *quoad fidem et mores*, et canon sic enuncietur :

Si quis dixerit licitum esse quoad fidem et mores tenere vel tradere opiniones ab Ecclesia damnatas... etc. Nam omnibus apertum est, quod aliquando damnatae fuerunt opiniones, quae postea locum amplissimum

obtinuerunt in scholis, quandoque sanctionem ipsam facti sortitae sunt. Satis est in memoriam revocare, quod de motu terrae, atque de antipodis contigit.

Verum quidem est, quod canon ait : *opiniones ab Ecclesia damnatas.* Sed hac de re insurgere possunt quaestiones quam plurimae circa vocabulum *opiniones*, circa prohibitionem, exempli gratia, propositionum Galilei factam.

Additis autem verbis „*quoad fidem et mores*", omnis ambiguitas, nec non quaestionum occasio de medio auferri videtur.

44. Can. 3. mutandus : Si quis dixerit, propositiones sub aliqua nota damnatas licitum esse tenere vel defendere, tanquam notis illis configi non mereantur ; anathema sit.

45. Si quis dixerit, obedientiam Fidei, quam homo tenetur ad aeternam salutem praestare auctoritati Catholicae Ecclesiae in rebus fidei et morum, obscurare lumen humanae rationis, eamque reddere mancipium minus aptum ad culturam disciplinarum naturalium ; anathema sit.

46. Si quis dixerit, posse defendi ut veras propositiones damnatas ab Ecclesia Catholica ut falsas et erroneas, dummodo non fuerint damnatae tanquam haereticae ; anathema sit.

Can. 4.

47. Si quis dixerit, verum disciplinarum naturalium progressum posse aliquando falsam ostendere veritatem ullam revelationis divinae, aut demonstrare, Magisterium Ecclesiae in definiendo quolibet articulo Fidei errasse ; anathema sit.

48. Omittatur conclusio : Itaque supremi pastoralis nostri officii debitum exsequentes etc. usque ad finem capitis, nempe ad verba, „*proscriptae et prohibitae sunt*", licet sint verba gravissimo profusa affectu ; nam sequeretur, ut omnibus Concilii partibus post hanc, aut par, aut similis conclusio optaretur.

49. In fin. *Omnes officii monemus*, in haec substituantur "noverint omnes, partes sui muneris esse etc "

50. Pag. 25. lin. ult. In hac vero paragrapho, ut sensus sit plenior, et tollatur omnis ambiguitas, sic concludendum videtur : *servandi Conciliorum Oecumenicorum Decreta, et Apostolicas Constitutiones, quibus pravae istiusmodi opiniones damnatae sunt, vel in posterum damnabuntur.*

In capite quarto schematis de fide catholica paragraphus, quae incipit Neque solum (pag. 17), *sic reformata proponitur* :

Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret, eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientia [*l.* scientiam] excolat ; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat. Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis [modis] iuvet atque promoveat. Non enim utilitates ab iis ad hominum vitam dimanantes ignorat, et sicut a Deo profectae sunt, ita rite tractatas ad Deum, gratia eius iuvante, ducere confitetur. Nec sane ipsa vetat, ne huiusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo ; sed iustam hanc libertatem agnoscere [*l.* agnoscens] illud cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines prorsus [*l.* proprios] transgressae ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent. Neque enim fidei doctrina,

quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita fideliter custodienda et infallibiliter declaranda.

Secundus quoque ex canonibus eidem capiti subiectis in hunc modum reformatus proponitur :

Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etiamsi doctrinae revelatae adversentur, tanquam verae retineri neque ab Ecclesia proscribi possint ; anathema sit.

Tertius vero canonum, qui ad caput secundum pertinent, legendus est sicut prius legebatur, scilicet :

Si quis dixerit, hominem ad cognitionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex se ipso ad omnis tandem veri et boni possessionem iugi profectu pertingere posse et debere ; anathema sit.

DOCUMENT XXII

Rapports et votes sur les amendements du chapitre IV et de la conclusion.

Ces rapports furent présentés par Mgr Pie au nom de la Députation de la Foi. Il parla le 8 avril, à la 44e congrégation, du chapitre IV et le 12 avril, à la 45e congrégation, de la conclusion.

RELATIO DE EMENDATIONIBUS CAPITIS QUARTI CONSTITUTIONIS DOGMATICAE DE FIDE CATHOLICA.

I. Rapport et vote sur les amendements des trois premiers paragraphes (8 avril).

Relatio R. P. D. Ludovici Pie Episcopi Pictaviensis.

Eminentissimi Praesides, Emi et Rmi Patres.

Ut tempori vestro parcam, operam mihi a Deputatione vestra de rebus fidei demandatam statim aggrediar. Et cum in huiuscemodi pertractationibus me prorsus inexpertum sentiam et agnoscam, supplebunt et peritia et benevolentia vestra.

Postquam in tribus prioribus capitibus huiusce constitutionis dogmaticae dictum est de iis, quae ad rationem et ad fidem seorsum spectant ; nunc de utriusque relationibus, nempe de recto ordine inter fidem et rationem, inter scientiam et revelationem sermo fit in isto quarto capite, quod quinque paragraphis absolvitur.

In paragrapho prima declaratur iuxta perpetuam Ecclesiae doctrinam duplicem dari pro hominibus cognitionis ordinem, naturalem nempe et supernaturalem; et secundus hic ordo ex apertissimis Scripturae verbis evincitur.

In secunda paragrapho exponitur, quales sint et quales non sint partes rationis in excolenda veritate supernaturali.

In tertia paragrapho asseritur nullam unquam oppositionem, nullam veram dissensionem dari posse inter rationem et fidem, inter revelationem et scientiam. Unde quaelibet assertiones veritati revelatae certo adversantes pro illegitimis scientiae conclusionibus haberi debent, et ab Ecclesia iure merito reprobantur.

Paragraphus quarta ulterius procedens docet rationem et fidem non tantum inter se non dissidere, sed mutuam sibi opem ferre; et hic dum iusta scientiae libertas vindicatur, eiusdem scientiae abusus et excessus praecaventur.

Paragraphus quinta impugnat systema illud iuxta quod sublimioris, ut aiunt, philosophiae munus sit dogma revelatum ad novas ac perfectiores significationes evehere. Quisnam autem scientiae tum naturalis tum revelatae possit ac debeat esse verus profectus, ostenditur ex textu celeberrimo sancti Vincentii Lirinensis.

His praemissis statim ad propositas a rmis Patribus in Congregatione generali emendationes deveniamus, humillimam Deputationis nostrae sententiam sapientissimo huiusce sacrae oecumenicae Synodi iudicio, qua debemus modestia, substernentes.

Emendatio 1a quatuor paginis integris constat. Etsi vero reformationes et additiones a rmo Patre in ea propositae suum certe habeant pondus ac pretium; non tamen debuit eas admittere Deputatio, quia novam totius pene operis formam proponunt, et ideo novae Patrum publicae discussioni subiiciendae necessario essent, et aliunde aliquibus obiectionibus dare locum videntur.

Emendatio 2a linea 8 refertur ad errorem typographicum. In schemate enim nostro legendum erat „cognoscimur" non „cognoscitur". Igitur de hac re non videntur roganda suffragia Patrum.

Emendatio 3a proponit additionem sequentium verborum: *et quae per divinam revelationem nobis plenius manifestata sunt.* Cum autem illud in praecedenti capite fuerit declaratum, et contextus etiam rem plene aut saltem sufficienter indicet, superflua forsan periodo phrasis sic obstrui videretur.

Emendatio 4a sic se habet: *Supprimatur testimonium* „Deum nemo vidit unquam: unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit." Propositio illa admissa fuit a Patribus deputatis; textus enim s. Ioannis etsi apprime hic appositus, attamen necessarius non videtur.

Emendatio 5a postulat, ut vice verbi „perspicienda" apponatur vox *percipienda*, ut omnis allusio ad intuitismi systema submoveatur. Porro scrupulus ille Patribus Deputationis visus est non debere admitti, quin illic trepidaremus timore, ubi revera non erat timor.

Emendationes 6a, 7a et 8a unam eandemque phrasim respiciunt. Alter rmus emendator postulat supprimi verba „quadam quasi caligine obvoluta", et servari e contra alia verba „fidei velo contecta". Alter e contra rmus emendator postulat supprimi verba „fidei velo contecta", et servari alia verba „quadam quasi caligine obvoluta". Utrique sane placere simul difficile foret; neque causam conciliationi praebet, qui se intermedius offert. Textus autem schematis retinendus nobis videtur, quia litteris apostolicis ad rmum Archiepiscopum Monacensem datis est plane conformis. Ubi agitur de verbis „quadam quasi caligine obvoluta "allusio fit tum ad epistolam s. Petri de sermone prophetico seu de Verbo Dei, tum ad verba s. Gregorii Nysseni et s. Cyrilli Alexandrini. Et quoad voces „fidei velo contecta", ipsa a s. Ambrosio sumpserunt litterae apostolicae. Dicit s. Ambrosius: „Fidei velamine contecta".

In emendatione 9a rmus admodum Pater postulat, ut post ea verba "nec verum vero contradicere" statim adiiciatur: *Attamen scientia intra suos fines sese contineat; nam iuxta Angelicum virtute primorum principiorum intellectus determinatur ad assentiendum veritati, et ista est dispositio scientis; ex persuasione auctoritatis intellectus determinatur per voluntatem, et ista est dispositio credentis etc.* Haec autem additio, etsi vere doctrinalis, tamen et prolixior et nimis scholastica Congregationi generali, sicut et nobis, forsan videbitur. Aliunde nihil continet essentialiter, quod aut non iam dictum fuerit, aut inferius dicendum non sit.

Animadversio 10a. Vox „pugnantia" contra quam multum pugnatum fuit, erat error typographicus; sed si loco *repugnantiae* dicatur *contradictionis*, non contradicimus. Et tunc proponit Deputatio ut dicatur: *Quamobrem inanis eiusmodi contradictionis species inde potissimum oritur quod etc.*

Animadversioni 11ae provisum in praecedenti.

Animadversiones 12a et 14a postulant, ut fusius enumerentur variae erroris causae, ob quas ratio fidei contrariam sese exhibeat: hoc autem implicite et sufficienter contineri in textu schematis nobis videtur. Concilia enim non solent ad particularia descendere; et si dicerentur ea quae proponuntur, non omnia tamen adhuc dicta forent, et plura alia addenda essent. Caeterum legitime huic observationi iam erit satisfactum, si dicatur, ut modo in articulo 10° proposuimus: *inde potissimum oritur quod etc.*

Propositio 13a placere non potuit, scilicet: Ubi habetur „opinionum commenta" dicatur: *opinionem falsa commenta*. Etenim opinionum commenta, ut scitis, Rmi Patres, seu opiniones commentitiae non possunt esse nisi opiniones falsae: „falsa commenta" esset vera tautologia.

Animadversio 14a. Huic iam responsum fuit, ubi diximus de animadversione 12a.

Animadversio 15a cadit in verbum „effata" (rationis effata). Res est tantummodo styli; et tamen vox „effata" in Tullio hoc praeciso sensu non tantum adhibetnr, sed adhibenda explicatur, et idem sonat ac *axiomata* seu *principia*.

Propositionem 16am, id est ut phrasis integra quae incipit „Porro Ecclesia" ad caput de magisterio Ecclesiae transferatur, 16am hanc propositionem iam non habemus, uti videtur, discutiendam, postquam responsiones rmorum Brixinensis et Paderbornensis de eodem hoc obiecto gratas et acceptas habuerit Congregatio generalis.

Propositio facta sub numero 17° maioris sane momenti est. Ut autem res suo loco dilucidius tractetur, satius erit si, annuente doctissimo emendatore, prima pars huiusce propositionis dilata fuerit ad paragraphum sequentem, et iungenda emendationi, quae ab eodem rmo Episcopo proponitur sub numero 26°. Interea, quod ad nunc attinet, ultima pars seu, ut melius dicam, ultima phrasis eiusdem emendationis 17ae, quae incipit: *Ecclesia enim, quae una etc*„ emendatio illa a Congregatione generali admittenda proponitur: scilicet textui primae epistolae ad Timotheum ubi agitur de oppositionibus falsi nominis scientiae, scilicet de gnosi iam germinare incipienti, aptius et aequius substituatur textus ex epistola ad Colossenses, et sic dicatur: *Ecclesia enim, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit custodiendi depositum fidei, ius etiam et officium divinitus habet scientiam falsi nominis proscribendi, ne quis* (et hoc addatur) *decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam etc.* suppresso verbo „oppositionibus" quod vere refertur ad systema gnosis seu gnosticorum.

Animadversio 18a est: *Melius dicendum*: *Quae tamquam fidei doctrinae contraria ab Ecclesia reprobata fuerit*; et hoc Patribus Deputationis placere non potuit, quia aliqua opinio, quae se scientificam dicit, potest manifeste cognosci fidei adversa, etsi nominatim ab Ecclesia reprobata non fuerit.

Observatio 19a, nempe: dicatur potius: *quin imo*, quam „sed imo". Non est nisi de stylo, et suffragiis Patrum non videtur subdenda.

E hae sunt, Rmi Patres, de tribus primis paragraphis huius capitis animadversiones.

Post hanc primam relationis partem emus primus Praeses dixit:

„Rmi Patres, procedamus nunc ad actum ferendi suffragia de emen-„dationibus harum paragraphorum, quas R. D. Subsecretarius singilla-„tim praeleget, ut postea de singulis suffragia exquirantur".

Emendationibus perlectis singillatim, et duplici experimento habito ut supra, suffragiorum exitus hic fuit.

Emendationem primam fere omnes reiecerunt. Secunda proposita non fuit, quia agebatur de errore mere typographico. Tertiam fere omnes reiecerunt. Quartam fere omnes admiserunt. Quintam, sextam, septimam, octavam et nonam fere omnes reiecerunt. Decimam fere omnes approbarunt iuxta modum tamen a rmo relatore nomine Deputationis propositum, ut nimirum diceretur: *Quamobrem inanis huiusmodi contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint.* Decima prima proposita non fuit, quia provisum iam erat in praecedenti emendatione admissa. Decimam secundam fere omnes reiecerunt. Decima tertia proposita non fuit, quia nonnisi de stylo agebatur. Decima quarta proposita non fuit, quia iam provisum erat in exclusione emendationis decimae secundae. Decima quinta proposita non fuit, quia agebatur de stylo. Decima sexta proposita non fuit, quia in superioribus capitibus satisfactum iam erat. Decima septima proposita fuit quoad partem secundam : *Ecclesia enim, quae una cum apostolico munere etc.* et admissa est iuxta modum a rmo relatore propositum nomine Deputationis, ut scilicet loco verborum „oppositiones quocumque nomine insigniantur proscribendi“ diceretur : *scientiam falsi nominis proscribendi.* Quoad primam partem vero huius emendationis suffragia dilata sunt, ut quod hic proponitur, coniungeretur cum illis quae proponuntur in emendatione proposita sub numero 26°. Decimam octavam emendationem fere omnes reiecerunt. Decima nona proposita non fuit, quia agebatur de stylo.

Post haec emus Praeses iterum vocavit ad ambonem rmum relatorem his verbis :

„Ascendat ambonem R. D. Episcopus Pictaviensis, ut prosequatur „relationem nomine Deputationis pro rebus fidei faciendam de quarta „et quinta paragrapho huius quarti capitis.“

II. Rapport et vote sur les amendements des deux derniers paragraphes (8 avril).

Relatio R. P. D. Ludovici Pie Episcopi Pictaviensis.

Eminentissimi Praesides, Emi et Rmi Patres.

Paragraphus quarta, ut diximus, agit de mutua et intimiori societate inter fidem et scientiam.

Emendationes 20a et 21a sunt mere grammaticales, dicendum „tantum abest quod“ pro : *tantum abest ut* ; loco ipsius verbuli „sed“ dicatur : *quin etiam.*

Emendatio 22a sic se habet : Loco „demonstret“ dicendum *probet*, vel aliud simile. Hanc autem emendationem putavit Commissio esse omittendam, quia si veritas intrinseca fidei non demonstretur, certe fundamenta ipsius aliquo vero sensu possunt demonstrari ; et hoc sensu, quid solemnius, quid usitatius in traditione ecclesiastica, quam evangelica demonstratio, demonstratio fidei ?

Emendatio 23a proponit ut loco „instruat“ dicatur : *ditet et exornet.* Haec quidem verba substitui possent, sed ut ingenue fatear, ea alibi adhibebimus, ubi agetur de relationibus inter naturam et gratiam, in uno ex subsequentibus capitibus.

Emendationes 24a et 25a tantummodo etiam respiciunt ad stylum, et constructionem phrasis : *Quapropter Ecclesia, quin humanarum artium*

et disciplinarum, etc... eam potius etc.; et alia : *Quapropter tantum abest*, ad styli claritatem dicatur, *ut eam e contra etc.*, quod forsan grammatice in dubium vocari posset.

Quapropter veniamus nunc ad emendationem 26am, cui, ut diximus, iungenda erit prima pars emendationis sub numero 17a (26 cum num. 17). Prior emendatio sic incipit : *Equidem libenter agnoscit Ecclesia, inter humanas scientias plures esse, quae nil cum deposito fidei concredito commune habeant, ideoque eas plane a revelatione supernaturali independenter tractari posse ; imo veris scientiis ius esse suis principiis, suis methodis ac suis conclusionibus uti, ipsisque liberum nihil in se admittendi, quod non fuerit ab ipsis suis conditionibus acquisitum, aut quod fuerit ipsis alienum. Nec ullo modo pertimescendum sibi est a liberis investigationibus et variis scientiarum inventis, si stent legibus suis, et fines proprios non transgrediantur. Verum cum sint scientiae humanae, quae in pluribus et potioribus non solum affines sunt obiecto proprio fidei catholicae, sed etiam idem obiectum habent, in iisque tractandis non raro accidat, privatos homines in opiniones abire, quae fidei doctrinae contrariae esse certo cognoscuntur, omnes fideles eas pro erroribus, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino.* Et secunda emendatio nempe 26a proposita sic se habet : *His verbis* „nec ipsa vetat" *substituatur* : *Dum enim (Ecclesia) consentit et etiam omnino vult, ut humanae disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis, uberesque, Deo propitio, fructus faciant, divinae tamen doctrinae custos cavet, ne ei repugnando etc.* Certissime, Rmi Patres, Ecclesia agnoscit nonnullas scientias proprio suo objecto aut nihil aut vix aliquid commune habere cum directo objecto fidei. Eas tamen scientias in se bonas, nobiles, imo et, si recte tractentur, quodam sensu religiosas esse non diffitetur, cum in ipso scientiae cuiuscumque naturalis objecto saltem vestigiis suis adsit ille Deus, cuius nomen est admirabile in universa terra. Attamen Deputationis Patres non censuerunt, per solemnem declarationem et quasi definitionem alicuius Concilii oecumenici, absolutam quarumdam scientiarum independentiam seu immunitatem relate ad fidem, ideoque ad Ecclesiam, proclamari posse ac debere ; praeterquam quod enim ad sacram theologiam, ut ait s. Thomas, pertineat ancillas suas, i. e. inferiores scientias, vocare ad arcem, sane Ecclesiae officium non est alicuius scientiae particularis independentiam affirmare ; et hanc insuper affirmare non posset, quin determinaret simul, quaenam et quales particulares scientiae hac immunitate fruerentur (*voces approbationis*).

Hac autem facta reservatione, iudicaverunt Patres Deputationis legitimo rmi emendatoris aliorumque doctissimorum Patrum voto posse et debere obsecundari, ideoque tum huius quartae paragraphi, tum canonis correspondentis nova redactio in hesterna Congregatione fuit distributa. Additiones propositae iudicio vestro, Rmi Patres fere non constant nisi verbis ex duabus apostolicis litteris pene syllabatim desumptis. Sed ob summam typographi festinantiam irrepserunt in hoc folium plures mendae typographicae, v. gr. linea 7. § 4, „eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientia excolat", (÷ in folio heri distributo linea 7) pro *scientia* legatur *scientiam* ; linea 17 „ut hanc multis iuvet" legatur „ut hanc multis *modis* iuvet". Vox reperiebatur in ipsomet schemate antea distributo. Alius error gravissimus, propter quem non potuit mens Deputationis nostrae cognosci, est linea 25 „sed iustam hanc libertatem *agnoscere*" ; legatur : „iustam hanc libertatem *agnoscens*".

Non intelligentibus pronuntiationem gallicam nonnullis Patribus, orator

repetita voce ait „agnoscens“ *iuxta italicum pronuntiandi modum et postea subdidit:*

Gallus sum et gallice loquor: multifariam multisque modis nunc sicut olim dicitur.

Linea 28 „aut fines prorsus“ legatur: „aut fines *proprios*“. Denique in ipsomet canone non esset indifferens, si aliquod comma sic esset appositum: *Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam verae retineri* (et hic comma seu virgula), *neque proscribi ab Ecclesia possint, anathema sit*. Ut dixi, Rmi Patres, additiones sic propositae fere omnes non constant nisi ex verbis ex duabus apostolicis litteris desumptis. Quod si nova illa redactio vobis placeret, iam observationi 27ae satisfactum videtur in hac redactione proposita.

Emendationes 28a et 29a non spectant nisi ad stylum: loco „vetat“ dicatur *impedit*; loco „ne hae disciplinae“ dicatur, et reipsa dicemus: *ne huiusmodi disciplinae*.

Emendatio 30a respicit eas voces „sive communi suo magisterio sive solemni definitione“ quas hic supprimendas postulatur. Et reapse, Illmi ac Rmi Patres, cum in alio praecedenti capite illud iam fuerit expressum, Deputatio censuit has voces „sive communi suo magisterio sive solemni definitione“ hoc in loco posse supprimi.

Quo dicto, emendatio 31a iam nullum obiectum habet. Et postea deveniendum erit ad canones.

Hac altera relationis parte absoluta, emus primus Praeses dixit:

„Rmi Patres, procedamus nunc ad suffragia ferenda de emendatio- „nibus quartae et quintae paragraphi, quas R. D. Subsecretarius sin- „gillatim praeleget, ut postea de singulis exquirantur suffragia.“

Perlectis emendationibus et duplici experimento subiectis iuxta methodum et ordinem alias expositum, suffragiorum exitus hic fuit:

Vicesima et vicesima prima propositae non fuerunt, quia agebatur de re mere grammaticali. Vicesimam secundam et vicesimam tertiam fere omnes reiecerunt. Vicesima quarta et vicesima quinta propositae non fuerunt, quia agebatur tantummodo de stylo. Quoad emendationem vicesimam sextam coniunctam cum prima parte emendationis decimae septimae, a Deputatione fidei paragraphus, quae incipit. „Neque solum“ (pag. 17) in folio typis impresso, addito emendationibus quarti capitis et Patribus heri distributo, denuo reformata proposita est; hanc autem reformationem fere omnes admiserunt. Vicesima septima proposita non fuit, quia ei locus esse amplius non poterat post admissam emendationem in folio addito, de qua supra. Vicesima octava, et vicesima nona propositae non sunt, quia agebatur de stylo. Tricesimam fere omnes admiserunt. Tricesima prima proposita non fuit, quia per admissionem praecedentis emendationis iam ei satisfactum erat.

Postea emus primus Praeses rmum Episcopum Pictaviensem ab ambonem vocavit, ut prosequeretur relationem nomine Deputationis pro rebus fidei faciendam de canonibus, qui ad hoc quartum caput pertinent.

III. Rapport et votes sur les amendements des canons (8 avril).

Relatio R. P. D. Ludovici Pie Episcopi Pictaviensis.

Eminentissimi et Reverendissimi Patres

Quatuor nobis offeruntur canones. Primus refertur ad doctrinam in

paragrapho prima et in paragrapho secunda expressam. Secundus et tertius spectant ad doctrinam tum paragraphi tertiae tum paragraphi quartae. Quartus tandem ad doctrinam paragraphi quintae refertur.

Porro duo novi canones, sub numero 32° propositi, cum spectent ad ea, quae in prima animadversione totius huius schematis continebantur, et quae a Congregatione generali admissa non fuere, nec ipsi admittendi videntur.

Animadversio 33ª postulat ut loco „universa fidei dogmata" substituatur: *universa religionis dogmata*; quia, ut dixit doctissimus praesul, sic canon extenderetur ad eas etiam veritates naturales, quae iam sub revelationis deposito continentur. Sed hoc non potest pertinere ad scopum huiusce primi canonis, nec ita ferirentur ii novatores, quos intendebat epistola SSmi Domini Nostri ad Archiepiscopum Monacensem, et quos nos etiam isto canone attingere voluimus

Emendatio 34ª visa est Patribus Deputationis idem plane dicere ac ipsemet textus schematis; sed pluribus et forsan minus aptis verbis.

In emendatione 35ª postulatur, ut canon ille vel supprimatur vel aliter exprimatur. Et observatio 42ª in pagina sequenti sic se habet: *Melius declaretur a sapientissimis Deputationis patribus.*

Quod quidem facere enisa est Deputatio vestra, Rmi Patres. Omnibus porro animadversionibus obviatum iri, omnes aequivocationes tollendas fore putavimus, si sensus primae partis huiusce canonis per secundam ipsius partem determinaretur et diceretur: *Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse* (in folio heri distributo post paragraphum pag. 2 huius folii linea 5).

In praecedenti canone in schemate nostro ante ipsius ultimam reformationem dicebatur: „Si quis dixerit, disciplinas humanas tractandas esse nulla prorsus revelationis supernaturalis habita ratione: aut harum disciplinarum conclusiones, etiamsi doctrinae catholicae repugnent, ab Ecclesia proscribi non posse." Contra canonem sic vobis oblatum multae insurrexerunt animadversiones. Putavimus, ut modo dixi, omnes aequivocationes tollendas esse, si sensus primae partis per secundam eiusdem canonis partem determinaretur, et diceretur: *Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tanquam verae* (non sunt verae assertiones scientiae, si doctrinae revelatae adversantur) *retineri, neque proscribi ab Ecclesia possint, anathema sit.* Quod si nova redactio admittatur a Patribus in hocce concilio generali, reliquis animadversionibus a 36ª usque ad 42ᵃᵐ satisfactum erit; scilicet eae omnes emendationes eo tendunt, ut determinatum magis faciant sensum huius primae partis canonis a secunda parte separatae, scilicet ut dicatur: *singulas* vel *omnes disciplinas* (1); vel dicatur: *disciplinas, quae supernaturalis principii quoquo modo rationes attingunt*; vel dicatur: *quae ad eas spectet*; vel dicatur: *aut conclusiones quae ab earum cultoribus deducuntur*; et ante omnia ut dicatur: *eas quae idem obiectum cum fide habent*; si, inquam, nova redactio admittatur, tunc superfluae fiunt reliquae observationes.

Animadversio 43ª *(a et b)* postulat supprimi canonem tertium. Sane, Emi ac Rmi Patres, principium in hoc canone assertum Deputationi vestrae in se utilissimum ac pernecessarium visum est. Hoc enim princi-

(1) Emendatio sub num. 38° quae ait: „Ante verbum *disciplinas* addatur *omnes*", non fuit proposita in Congregatione generali, sed privatim exhibita Deputationi de fide ab Archiepiscopo s. Francisci.

pio secluso, scilicet admisso, quod iudicia doctrinalia conscientias non ligent, si error aliqua nota citra notam haeresis ab ipsamet Ecclesia configitur, tunc pene tota ruit auctoritas doctrinalis Ecclesiae, et exercitium hierarchicae gubernationis fit impossibile. Certe ubi Dominus noster Iesus Christus dixit (1): *Si quis Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus*; tunc non agebatur de Ecclesia tantum haeresim condemnante.

Attamen, Rmi Patres, et praecise etiam propter gravitatem rei, cum doctrina huic canoni respondens reapse, sicut merito observatum est a nonnullis Patribus, non fuerit in ipso capite sufficienter exposita, sed tantummodo insinuata, censuerunt Patres deputati satius esse, re serius perpensa, si assertio tanti momenti, tantae necessitatis, et expressius et clarius exprimeretur in altera constitutione, ubi de potestate doctrinali iudiciaria Ecclesiae directe et ex professo agatur. Quod si ita faciendum iudicaveritis, observationes hunc canonem iam praetermittendum spectantes et ipsae iam praetermitti deberent, scilicet 44ª, 45ª et 46ª.

Quoad canonem quartum, emendatio sub numero 47° deputatis Patribus non placuit, quia nullo modo eos respicere visa est tum pseudophilosophos tum pseudo theologos, quos impugnat doctrina in capite expressa.

Denique, Patres Emi et Rmi, tres ultimae observationes referuntur ad monitum post canones expositum. Cum autem iam ex hoc ambone dictum fuerit monitum illud, in secunda praesertim sui parte prorsus necessarium, tamen exprimendum non esse nisi post ulteriorem dogmaticam constitutionem, sufficiat ut de tribus illis observationibus memoria a Patribus deputatis retineatur.

Et haec sunt, Emi Praesides et Venerabiles Patres, quae pro tenuitate et insufficientia mea nomine Deputationis de rebus fidei iudicio vestro sapientissimo submittenda habui: deficiente alio quovis merito, non defecit, ut spero, meritum brevitatis.

Hac postrema relationis parte absoluta, emus primus Praeses ait:

,,Rmi Patres, procedamus nunc ad actum ferendi suffragia de emen-,,dationibus canonum, qui ad quartum caput referuntur, quas R. D. ,,Subsecretarius singillatim praeleget, ut postea de singulis exquirantur ,,suffragia.“

Perlectis emendationibus, et per duplex experimentum Patrum mente perspecta, hic suffragiorum exitus fuit.

Emendationem tricesimam secundam, tricesimam tertiam et tricesimam quartam fere omnes reiecerunt. Emendatio tricesima quinta a rmo relatore proposita est nomine Deputationis iuxta modum in folio addito exhibitum, ut nimirum secundus ex canonibus huius capitis ita reformaretur: *Si quis dixerit, disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones etsi doctrinae revelatae adversentur tamquam verae retineri, nec proscribi ab Ecclesia possint, anathema sit*; hanc autem emendationem fere omnes admiserunt. Qua admissa satisfiebat reliquis emendationibus, quae leguntur a numero tricesimo sexto usque ad numerum quadragesimum secundum inclusive, quaeque idcirco propositae non sunt. Emendationem quadragesimam tertiam (*a* et *b*) fere omnes admiserunt iuxta modum a Deputatione propositum, ut nimirum res, de qua hic sermo, ad aliud caput remitteretur, ubi agitur de potes-

(1) Matt. 18, 17.

tate doctrinali Ecclesiae. Hinc locum habere amplius non poterant, quae proponebantur sub numeris 44°, 45° et 46°. Quadragesimam septimam emendationem fere omnes reiecerunt. Quoad quadragesimam octavam, quadragesimam nonam, et quinquagesimam cum referrentur ad monitum, quod in fine propositi schematis habetur, et cum monitum ipsum iuxta mentem Deputationis non in hac, sed in sequenti constitutione poni debeat, quae secundam partem complectitur schematis, quod primo propositum fuit Patribus; idcirco Patres interrogati sunt, utrum iuxta mentem Deputationis convenirent de tribus his emendationibus in sequenti constitutione rationem habendam esse; et more solito experimento facto, fere omnes affirmative responderunt.

MONITUM

Schematis *de Fide catholica* Conclusio, quae incipit ab his verbis: „*Itaque supremi pastoralis*“ etc.,, cum de ea in ultima Congregatione generali non satis explicite actum fuerit, adhuc debet subiici Patrum suffragiis, antequam ad ferenda suffragia de toto Capite IV. procedatur. Ideo monentur Reverendissimi Patres, ut hunc in finem *Emendationes de Capite quarto* huius Schematis propositas etiam ad proximam Congregationem generalem secum deferre velint.

E Secretaria Concilii Vaticani d. 9. Aprilis 1870.

Iosephus Ep. S. Hippolyti.
Secretar.

IV. Rapport et vote sur les amendements de la Conclusion (12 avril).

Relatio R. P. D. Ludovici Pie Episcopi Pictaviensis.

Eminentissimi Praesides, Emi ac Rmi Patres.

Antequam placito vestro proponatur integra illa prima constitutio synodalis, aliquid explicandum superest tum circa totum huiusce constitutionis complexum, tum quoad conclusionem ipsi apponendam.

Prius schema discussioni vestrae traditum decem et octo capitibus constabat. Cum autem a rmis Patribus, qui in Congregatione hac generali sermonem habuerant, id nobis persaepe ac praecipue fuisset commendatum, ut materiae in breviori et strictiori opere contraherentur, priorem numerum capitum ad dimidium reduximus, scilicet ad novem solummodo capita, quorum priora quatuor ad generalem fidei notionem eiusque praeambula spectant, quinque vero reliqua ad praecipua ea fidei mysteria, quae impietas huius saeculi potissimum impugnavit. Et haec quinque capita, ut dictum est in adnotationibus huiusce novi schematis, tractant 1° de ssma Trinitate, 2° de hominis creatione et natura, 3 de hominis elevatione et lapsu, 4° de mysterio Verbi incarnati, 5° de gratia Redemptoris.

Ex parte quidem Deputationis, Rmi Patres, secunda illa pars operis iam tractata et absoluta fuit; vixque summa manus ei impendenda supererat, ut cum debita relatione Concilii Patribus distribueretur. Attamen quia res cunctationem iam non ultra admittebat, et quia aliunde constitutio unica de fide prolixior forsan visa fuisset, ipsa in duas constitutiones seorsum publicandas partita fuit, alteram de fide catholica, alteram de praecipuis mysteriis fidei. Nunc autem, cum priori nostrae constitutioni iam evulgandae aliqua conclusio necessario addenda sit, pluribus hac de re libratis consiliis, satius visum est ipsam conclusionem statim adaptari, quae novem nostris capitibus postponenda destinabatur,

reservata facultate hanc eandem conclusionem iterandi sive transferendi in editione seu publicatione finali post alteram constitutionem dogmaticam. Ad hoc nos movit non solum quod iam ex hoc ambone diximus iuxta mentem perplurimorum Patrum, quod nempe secunda pars huius conclusionis necessario retinenda est; sed alia etiam accessit ratio non parvi ponderis. Scitis enim, Venerabiles Patres, quod schemata nostra, tum primigenia, tum renascentia, pluribus in locis infeliciter divulgata typisque impressa huc illuc pervolitant: expedit igitur ut iis, qui nos oculo attentiori et forsan minus aequo observant, nullam praebeamus ansam falso sibi persuadendi ac statim in vulgus spargendi, nos a tali vel tali proposita doctrina recessisse. His dictis, cum tres animadversiones seu emendationes hanc conclusionem spectantes, in ultima Congregatione generali dilatae fuerint nec examinatae et suffragiis Patrum propositae; ante omnia necessarium prorsus evadit, hoc hodierna die supplere.

Emendatio prima sub numero 48° sic se habet: *Itaque supremi pastoralis nostri etc. licet sint verba gravissimo profusa affectu, omittenda tamen videntur; nam sequeretur, ut omnibus Concilii partibus postea aut haec aut similis conclusio optaretur.* Iam huic observationi in se convenientissimae responsum fuit; eam igitur observationem seu emendationem amovendam esse putamus, servata facultate hanc eandem conclusionem, ut dixi, suo loco iterum reponendi.

Secunda observatio sub numero 49° ait: *In fine pro* „omnes officii monemus" *substituatur: noverint omnes partes sui muneris esse etc.* Propositio illa, ut puto, non attinet nisi ad stylum, et de ea sicut et de aliis aliquibus observationibus scripto nobis traditis, ratio poterit haberi, quin res extollatur ad momentum emendationis suffragio publico proponendae.

Ultima tandem, seu emendatio 50ª, proponit quod sequitur: *In hac vero paragrapho, ut sensus sit plenior, et tollatur omnis ambiguitas, sic concludendum videtur: servandi conciliorum oecumenicorum decreta et apostolicas constitutiones, quibus pravae istiusmodi opiniones damnatae sunt, vel in posterum damnabuntur.* Haec autem verborum substitutio iuxta sententiam Deputationis nostrae recederet a mente et scopo huiusce moniti, cuius obiectum aperte et simpliciter pandemus.

Per decursum revisionis ac secundae discussionis huiusce nostri schematis, non dicam aliqui, non dicam plurimi sed perplurimi Patres doluerunt apud nos, quod relate ad hanc vel illam opinionem, tum primum ab episcopis ordinariis, tum postea a sancta Sede interdictam et prohibitam, Concilium Vaticanum se quasi abstinere videretur, sicque redivivis controversiis dari locum posse. Et quid ad haec responderunt Patres deputati? Responderunt ante omnia, se semper paratos esse ad exsequenda mandata sacrae huius oecumenicae Synodi, cuius humiles servos et interpretes, et dociles operarios se agnoscunt. Interea tamen adiecerunt ad Concilium generale non pertinere in suis capitibus et canonibus nisi ea tradere, quae fide certa declaranda sunt, ea autem reprobare, quae fidei contraria demonstrantur. Ne autem ex hoc silentio Concilii detrimenti aliquid afferatur saluberrimae auctoritati, qua Sedes apostolica, tamquam mater ac magistra vigilantissima, errores hic aut illic insurgentes ab episcopis ordinariis ut plurimum denuntiatos amovit et reiecit, oecumenica Synodus, gravi monitione capitibus et canonibus postmissa, neminem ignorare posse declarat, ea omnia, quae circa huiusmodi controversias doctrinales et pravas opiniones a sancta

Sede fuerunt decreta et sancita, sollicite ac religiose servanda esse; et hac de causa textui schematis standum censuerunt esse Patres deputati, iudicio tamen emorum et rmorum Patrum omnia submittentes. Et nunc liceat mihi paucissima verba addere.

Ecce, Venerabiles Patres, priorem Concilii Vaticani constitutionem, Deo adiuvante, accedentibus vestris suffragiis, sumus absoluturi. Hoc autem opus si accurate ad suum effectum deveniret, attendetur tanquam opus vere synodale seu conciliarium. Omnium oculis statim affulget, quod sane antequam sacra Synodus congregaretur, et ne esse videremur quasi homo qui tentat Deum, prima materiarum accessio, seu aliqua praeparatio praesynodalis omnino necessario habebatur, quod utilissime factum fuisse inique prorsus negaretur. Cum autem solis Apostolorum successoribus divinae factae sint promissiones, et quia etiam iuxta Angelicum in quolibet opere consummatio supremae arti aut virtuti reservatur, et proinde episcoporum est perficere, quod ab inferioribus ministris praeparatum fuit aut inceptum, oportebat omnino universam rem, assistente desuper Spiritu sancto, referri ordini vestro, opportune iterum iterumque subiici ac transformari, et ex aliquo primo foetus germine in veram perfectam mensuram aetatis, et vitae plenitudinem assurgere.

Quod factum hodie coram Deo laetamur; ecce enim, prout nunc iacet, ecce dogmatica constitutio, primus utique terrae nostrae fructus, sed uberioris segetis pignus et primitiae. Opus omnino vestrum est, Patres Rmi, non paucorum opus, non plurimorum, sed omnium, ideoque nullius privati nomine, nullius singularis ingenii, nullius particularis scholae tessera insignitum, universae vero, idest, sanctae catholicae Ecclesiae Romanae spiritu animatum, luce perfusum, auctoritate prolatum, ideoque illi soli attribuendum, qui solus cum Deo Patre et Filio eius nomen possidet gloriosum.

Inde, Venerabiles Patres, postquam argentum illud igne examinatum, probatum terrae, purgatum septuplum et quandoque plusquam septuplum, supremo Capiti nostro, Domini nostri Iesu Christi in terris Vicario, SSmo Patri Pio IX. placuerit, nos omnes et singuli, haecce priora Concilii Vaticani oracula in publica sessione solemniter promulgantes, uno corde, una voce communique iure dicemus: *Visum est Spiritui sancto et nobis.*

Hac relatione absoluta, suffragia exquisita sunt de emendatione quadragesima octava; et cum, duplici habito experimento, constitisset in sententiam Deputationis devenisse Patres, emus primus Praeses dixit:

„Declaramus itaque hanc emendationem, iuxta quam prorsus omitti „deberet conclusio incipiens ab his verbis ‚Itaque supremi pastoralis‘, „a Congregatione generali fuisse exclusam, et proinde ipsam conclusio„nem, eo sensu quem exposuit rmus D. relator, fuisse admissam“.

DOCUMENT XXIII

Réserves formulées par les Pères qui exprimèrent leur suffrage par un « Placet juxta modum » au vote provisoire émis à la 45e congrégation le 12 avril.

EMENDATIONES AD CONSTITUTIONEM DOGMATICAM DE FIDE CATHOLICA

a Reverendissimis Patribus propositae.

1. Quamvis dicendo „Placet" significaverim, mihi non esse in animo obsistere Decretis in 4 primis Capitibus Constitutionis dogmaticae de fide catholica propositis; intime tamen persuasum mihi est, eadem minus idonea esse, quae diris nostri aevi valeant mederi vulneribus.

2. Non placet, quod in Constitutione nunquam inveniuntur verba: „Sancta Synodus oecumenica", prout legimus in decretis Tridentinis.

3. Placet cum aliquibus in stylo correctionibus, quarum plures proposui.

4. Stylus, utpote interdum durus, non bene latinus, germanismum redolens, corrigatur, ut decreta Concilii Vaticani se etiam sermonis forma irreprehensibili commendent.

Exempli gratia Prooemium incipiat:

Dei Filius et generis humani Redemptor Dominus Noster Iesus Christus, ad Patrem caelestem rediturus, quemadmodum Ecclesiae suae in terris militanti, omnibus diebus usque ad consummationem saeculi se adfuturum promisit, ita dilectae sponsae praesto esse etc. etc. usque destitit. Haec vero salutaris eius providentia, cum ex aliis innumeris beneficiis continenter apparuit, tum iis manifestissime testatam se reddidit fructibus, qui e Conciliis oecumenicis, ac nominatim e Tridentino, iniquis licet temporibus celebrato, in christianam rem publicam redundarunt copiosissimi. Hinc etc. etc. usque ad finem §.

Verumtamen haec aliaque plurima emolumenta, quibus Ecclesiam divina clementia per ultimam praecipue Synodum oecumenicam locupletavit, grato, quo par est, animo revolventes, gravissima non deflere non possumus mala inde potissimum enata, quod eiusdem sacrosanctae Synodi auctoritatem multi contempserint, vel sapientissima neglexerint decreta.

Nemo siquidem ignorat, haereses, a Tridentinis Patribus proscriptas, reiecto divino Ecclesiae magisterio, doctrinam fidei privati cuiusvis arbitrio subiecisse, atque *eapropter* in sectas paulatim dissolutas esse multiplices, quo iam evenit, ut iisdem inter se dissentientibus et concertantibus, omnis tandem in Christum fides apud multos labefactaretur, atque ipsa Biblia, quae primo doctrinae christianae unicum fontem et iudicem extollebant, non amplius pro divinis haberi, demum mythicis commentis accenseri coeperint.

5. Dicere potui, placet, nulla siquidem suffragandi datur alia formula, sed melius ex mente dixissem, *transeat*. In multis siquidem enuntiatio veritatis invenitur, tamen accurata desideratur errorum quibus diversimode impetitur, profligatio.

Talibus tamen et aliis huiusmodi relictis, doloris, melius dicam stuporis, pluribus Patribus seminarium fuit, quando de Providentia Dei super Ecclesia tractabatur, quasi affectata omissio Summi Pontificis et universum exaggerata Providentia argumentum ex Conciliorum auxilio, minime ex regimine et magisterio Petri explicite desumptum.

Nec sufficere dicatur additio de Sanctionibus Pontificiis potius ad aliquam consolationem quam ad iustam satisfactionem concessa : praesertim post nonnullorum de Concilio reclamationem, simul et acceptam promissionem iura Sanctae Sedis, et Ipsius erga Ecclesiam benemerita, si non eorumdem verborum, similis tamen significationis, clausulae alicuius introductione fore manifestanda. Periculosae omissionis et insufficientis substitutionis pondus senserunt omnes, paucis gratum, flebile pluribus, nemini medium.

Quoad sermonem, revera subtilitates et ornamenta minime quaerenda erant, perspicua tamen enuntiatio veritatis, et modestum orationis artificium. Cuius perspicuitatis exigentia omissa videtur, verbi gratia ubi Veritas increata enuntiatur, quae vox oratoribus permittitur, secus autem theologis, quibus non est creatio veritatis, sed temporalis sempiternae immanentis, manifestatio. Pariter, quando, per non satis accuratam libertatis intelligentiam, scientiarum libertatem ab Ecclesia proscribi supponitur, cuius prohibitionibus non libertas, sed sola independentia condemnatur.

Quoad sententiarum dispositionem, facile, ut credo, praesertim in initio prooemii melior inveniretur, et dicentium sicut et dictorum dignitati convenientior.

PROOEMIUM.

6. Suffragio suo conditiones adiiciendas existimat iuxta regulam 14m, sine quibus non absolute placet Constitutio : quamvis libenter revereatur, quidquid a Patribus approbatum Summus Pontifex confirmare iudicabit.

1. Non placet in pag. 4. linea 16. „*hinc ille etiam assiduus* etc.“ Vellem inserere vocem *auctus* vel similem : sic — *hinc auctus ille assiduus*.

Ratio, ut non videamur favere errori haereticorum, qui inaniter iactant inter progressus huius saeculi, quod nunc primum ortus est zelus pro conversione barbarorum, fructus, ut dicunt, suarum *Societatum Missionariorum*, praesertim in Anglia et America.

Notandum, quod supra in enumeratione aliorum fructuum e Concilio Tridentino profectorum mentio fit *augmenti*, *multiplicationis* etc. Nonne melius erit hic similiter commemorare *augmentum* : ut non videamur immemores virorum gloriosorum, qui labores Apostolicos in aliis saeculis Ecclesiae sustinuerunt ?

2. Non placet in pag. 4. linea 16. „*ad sanguinis effusionem*“ : vellem potius „*ad sanguinis SUI effusionem*“.

Est quidem res non magni momenti, sed nollem dare locum cavillationibus etiam *iocosis* inimicorum, quasi propagaremus religionem per gladium. Leve est, sed facile corrigitur.

3. Non placet pag. 5. l. 11, *Tum nata est et late* etc. Vellem sic legere : *Tum late nimis per orbem vagata est*.

Ratio, quia doctrina rationalismi seu naturalismi revera nata est longe antea, ni fallor, non solum quia implicite continetur in omni haeresi, quae praeponit rationem individuam auctoritati Ecclesiae, sed quia in aliquibus doctrinis falsis etiam antiquis *explicite docebatur* excellentia rationis naturalis.

7. Pag. 5. linea 9. ubi pro „Tum nata est et late nimis" etc. dicendum puto „Tum late nimis" etc.

Falsum enim est, „Tum" (i. e. novissimis temporibus, scil. post profligatas a Concilio Tridentino haereses) primum natam esse naturalismi et rationalismi doctrinam, id quod Berengarii, Abelardi, Amalrici de Bena, Davidis de Dinanto exemplis facile probatur. Insuper contemptus auctoritatis sacrorum bibliorum iam effectus et sequela est rationalismi, ergo hic prior est illo contemptu quoad tempus.

Pag. 5. lin. 35. ubi pro „plures etiam e catholicae ecclesiae filiis" etc. dicendum censeo : plures etiam scriptores catholicam fidem asserturi vel dum catholicam fidem asserere nituntur.

Etenim si legitur „plures etiam e catholicae ecclesiae filiis" videri possit, inter eos omnes, qui pag. 5. alinea 1. (Tum nata est etc.) recensentur scriptores, non catholicos, sed eos ad unum omnes acatholicos fuisse, id quod Iordanum Brunum, Voltairium, Diderotum, alios si spectaveris falsum esse, in aprico est.

8. 1. Ex periodo *Haec vero* tollatur mentio Concilii Tridentini, eaque fiat in periodo distincta hoc modo „*tum iis manifestissime conspecta est fructibus qui orbi christiano e Conciliis Oecumenicis amplissimi provenerunt. Quod maxime de Tridentina Synodo, iniquis licet temporibus celebrata, dicendum est. Hinc enim etc.*"

Ratio est quia effectus qui enumerantur in periodo *Hinc*, ex contextu aeque referri videntur ad omnia Concilia Oecumenica, sed reapse, ut ex eorum recensione patet, pertinent tantum, aut saltem potissimum, ad Concilium Tridentinum.

2. Si admittitur superior emendatio, ex periodo *Verumtamen* delenda est vox *maxime*.

3. Ante verbum *asserebantur* addendum videtur *ab haereticis* vel *ab earum* (haeresum) *auctoribus*, vel *sectatoribus*. Quia secus prima fronte alicui videri posset, illam assertionem pertinuisse ad omnem Ecclesiam.

In fine Prooemii addenda videtur declaratio expressa iuxta aliquam ex formulis, ut plurimum adhibitis a Tridentina Synodo in fine prooemiorum, qua dicatur „nemini licere absque salutis dispendio sentire, docere aut praedicare secus ac in hac Constitutione declaratur ac definitur". Idque ut expressius refellatur error eorum (et nominatim Denzinger), qui contendunt *ea tantum* ex capitibus tenenda esse ut definita, quae subiectis canonibus respondent.

8 *b*. Ut pagina 3. post verbum *eius*, linea 25. addatur: *necnon toto supernaturali ordine sublato*.

CAP. I.

9. Non placet in pag. 7. linea 25. *Sancta Romana Ecclesia*. Vellem omittere vocem *Romana* : aut si Patres renuunt, tunc vellem adiungere alias voces, uti *Apostolica* etc. et ita eas collocare, ut appareat, hic non dari *nomen* distinctivum Ecclesiae, sed descriptionem, sive enumerationem notarum.

Ratio 1. Ne videamur sequi vestigia sectarum haereticarum, quae in

conciliabulis suis praesertim in America non raro disputant de nomine, quo appellari iure possint, et novum nomen in capite actorum inscribunt, iuxta mutationes temporum.

Ratio 2. Ne videamur favere errori eorum, qui docent, Catholicam Ecclesiam exstare tribus ramis, quorum unusquisque nominari potest *Catholica*, adiuncta distinctione, nempe, *Anglica Catholica*, *Graeca Catholica*, et *Romana Catholica*. Quamvis idea haec accuratius exprimeretur voce Romano-Catholica : attamen ad hanc distinctionem minime animadvertere volent inimici : eo magis quod nequit fieri distinctio in traductione anglica, quae unam formam tantum admittit „Roman-Catholic".

Ratio 3. Contra omnes haereticos argumentum cogens habetur in hoc, quod idem est nomen Ecclesiae nostrae, ac nomen ab omnibus sectis praedicatum de Ecclesia Dei in *Symbolo Apostolorum*, quam omnes profitentur, vid. *Sancta Ecclesia Catholica*. Quo strictius et simplicius hoc nomen retinere possimus, eo clarius videbitur iis, qui bona fide quaerunt veritatem, Ecclesiam nostram eandem esse quam Apostoli fundaverunt.

Quinimmo, si brevius adhuc diceretur, *Sacrosancta Ecclesia Dei credit* etc., tunc etiam clarius ostenderet Ecclesia se non agnoscere aliam quamcumque Ecclesiam, et omnes sectas nonnisi per usurpationem assumere sibi nomen ecclesiarum.

Notandum, quod omnimode vellem *retinere* titulum *Romana*, quasi notam vel tesseram verae religionis, et eam exprimere in *textu* : sicuti in praxi saepe hanc notam exhibeo, et inter glorias Ecclesiae annumero. Solummodo nollem eam hic in capite poni quasi nomen necessarium, sine quo Ecclesia nostra non posset adaequate appellari.

10. Constitutio dogmatica de fide catholica mihi placet exceptis sequentibus :

Non placent verba initii cap. I. : „Sancta *Romana* catholica Ecclesia" ;

1. quia aliquam speciem prae se ferunt pro illo errore multorum Protestantium, imprimis episcopalium in Anglia, ac si plures ecclesiae catholicae existerent. Multo magis mihi placeret, si hic diceretur : „Sancta catholica Ecclesia" vel „Sancta Ecclesia catholica et apostolica" ; et si alio in loco, v. g. ab initio cap. II. poneretur : „Sancta Romana Ecclesia."

2. quia haec formula : „Sancta Romana catholica Ecclesia" speciem quandam innovationis prae se ferre videtur.

11. *Placet* ad hunc modum, omisso nomine „*Romana*", quod nomen non existit ab initio (Antiochena fuit) ; quod non notum antiquis Conciliis ; quod ansam praebet haereticis, quin sit necessarium aut hoc loco utile ; quod est tantum accessorinm et quasi accidentale ; quod substituitur pro *notis Ecclesiae* in Symbolis contentis (una, Apostolica) ; quod nomen Romana designat Ecclesiam localem, Matrem Magistram. De usu alibi, quoties libuerit.

Proinde excludatur „*Romana*" vel addatur „Una, Apostolica" cum aliis „Sancta, Catholica" scilicet „Una, Sancta, Catholica, Apostolica atque Romana."

12. Suffragium meum Schemati de fide reformato libenter do sub conditione quod in primo capite de medio tollatur *Romana* et simpliciter dicatur „Sancta Catholica Ecclesia".

Nostri protestantes dicunt nobis, quod nostra Ecclesia non est eccle-

sia quae nominatur in symbolo Apostolorum „*Sanctam ecclesiam catholicam*" sed nostra ecclesia est „Romana Catholica". Ideoque affectant vocare nos „Romanos Catholicos" quasi ipsi essent veri Catholici; semper hoc nomen repuli „Romani Catholici", sed affirmavi et probare conatus sum nostrum nomen esse „Ecclesiam Catholicam"; sed omnis Catholicus debet esse Romanus, quia Papam constituit Christus Caput Ecclesiae Catholicae. In mea dioecesi praedium aliquod datum fuerat per testamentum *Ecclesiae Catholicae*. Evidens erat quod *Nobis* datum fuerat; sed Episcopaliani a tribunali illud obtinuerunt, sub praetextu quod nostrum nomen non erat, *Catholica*, sed *Romana Catholica* Ecclesia. Itaque emendationem omnino postulo: isque videtur esse sensus magnae partis Concilii, ut mihi saltem videbatur, quando tam multi surrexerunt pro *virgula*. Alia forma adhiberi potest quae omnibus placebit.

13. Minus placet vox *Romana* in linea 1. Cap. I. Quia

1. Non est necessaria ab initio, cum de Ecclesia postea expresse tractabitur; ubi poterit inseri.

2. Quia vox apud omnes qui lingua Anglica utuntur ansam forsan praeberet errorem illorum propagandi, qui *triplicem* distinguunt Ecclesiam, Catholicam *Romanam* unam, alteram *Graecam*, tertiam demum *Anglicanam*.

3. In Professione Fidei Pii IV, eadem loquendi ratio designat *particularem* Romanam Ecclesiam, „Matrem et Magistram omnium Ecclesiarum", ideoque ambigua videtur.

4. Demum, quia non est vox usitata nec in Symbolis, nec in Conciliis generalibus, per quantum sciam. Si non placeat omittere, tunc poni posset descriptio plenior Ecclesiae ita *Unam Sanctam Catholicam Apostolicam Romanam Ecclesiam*.

14. Mutanda linea prima Capitis I. eo modo: *Sancta Ecclesia Catholica, Apostolica, Romana*.

15. Non placet illud sub initio Cap. I. *Sancta Romana Catholica Ecclesia*, et quidem propter rationes in Cong. general. allatas, quas heic referre necesse non esse putavi.

Quod si Rmis Patribus non placuerit hac in re consilium mutare, optarem, ut saltem littera C maiuscula vox illa *Catholica* scribatur: res quidem minima, nec praetermittenda.

16. Placet sub conditione, etenim libenter suffragium fero quoad *Schema de Fide* et illud approbo, si deleatur vox *Romana* in Capite I. linea 1., quia ibi sermo est de Ecclesia in genere, in posterum vero in alio *Schemate* erit sermo de Ecclesia in specie, et de indiciis, quibus secernitur a congregationibus sectariis quae perperam nomen Ecclesiae assumunt.

17. Non placet nomen *Romana* Capitis primi, quia ansam praebet haereticis praecipue Anglicanis dicendi quod Ecclesia Catholica Apostolica Romana admittit vocem *Catholica* tanquam genus quoddam, cuiusque quasi species sint haeretica Anglicana et schismatica Graeca. Cum Ecclesiam Perthensem in Australia Occidentali regerem, magnam sustinui contentionem cum civili gubernio illius Coloniae, quod nolebat recipere meas litteras nisi fuissent signatae Bishop Roman-Catholic, quasi admittens, illos, videlicet Anglicanos, esse quoque Catholicos. Ego dixi illis: Sum quidem Episcopus Catholicus et Romanus quoque toto corde et glorior me esse Romanum hoc modo, sed nunquam admitto esse Catholicos aliquos qui non sint Romani, proinde inutile iudico exprimere quod sim Romanus, quia assero me esse Catholicum.

18. Placet propositum de fide Decretum.
Dummodo ad initium primi capitis non dicatur:
„Sancta Romana Catholica Ecclesia credit etc."
sed „Sancta catholica Ecclesia, (vel Sancta catholica et apostolica Ecclesia credit) etc."
Haec enim vox Romana est restrictiva ad Ecclesiam specialem quae Romae existit; ut videre est:
1. Ex contextu formae Iuramenti Professionis fidei a Pio Papa IV. editae,
2. Ex eo quod ipse Sanctissimus Dominus Noster, cum solemni modo Litteras ad universalem Ecclesiam directas obsignat, non dicit:
„Pius Ecclesiae Romanae Episcopus",
sed „Pius Ecclesiae catholicae Episcopus."
3. Ex eo quod nunquam in Conciliis ad definitionem fidei adhibetur vox Ecclesia Romana catholica, sed Ecclesia catholica etc. simpliciter.
19. Non placet titulus *Sancta Romana Ecclesia* in Cap. I. Hac enim forma abutuntur haeretici et proinde magis placeret „Sancta Catholica Apostolica et Romana Ecclesia" vel prout habetur in professione fidei.
20. Placet sub conditione, ut in linea prima vox *Romana* tollatur. Adhaereo enim rationibus ab aliis Episcopis iam allatis.
21. *Placet*, dummodo vox *Romana* in linea prima Cap. 1. amoveatur.
Rationes sunt praecipue eae quae ab Episcopo Birminghamensi adducuntur.
22. *Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia credit* etc. ut in Symbolo Apostolorum simul et Nicaeno — omissa voce *Romana* — propter haereticos qui inde ansam sumunt vocandi sectas suas Catholicam Anglicam vel Catholico-anglicam, Catholico-graecam etc. etc.
23. Initio Cap. I. dicatur Sancta Catholica Ecclesia docet, vel S. Catholica Apostolica Romana Ecclesia docet. Vox „Romanam" vellem ut introduceretur quando agitur de Ecclesia, sed non hoc loco.
1. Quia formula ita posita nova est.
2. Non adhibetur ab aliis Conciliis.
3. Hoc modo posita magnam ansam praebet Protestantibus in Anglia et America.
4. Promissum fuit patribus quod formula „Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia" proponeretur, sed errore aliquo factum est quod non fuit proposita.
24. Placet, sub ea conditione quod verbum „Romana" lin. 1. Cap. I. omittatur.
25. Placet quoad materiam, sed non placet quoad vocem „Romana" quae posita est in capite I. lin. 1. et quoad „anathema".
26. Placet iuxta modum; nempe quod verbis Professionis Fidei Pii IV. utatur in initio Capitis I.
27. Placet omisso verbo „Romana".
28. Placet sub conditione, quod verbum „Romana" in initio Capitis I. omittatur, vel si servetur, dicatur: Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia vel Apostolica et Romana Ecclesia.
29. Non placet quoad vocem „Romana" ante vocem „Catholica". De ceteris placet.
30. Placet, mutatione facta sub initio *Capitis I. in hunc modum* scilicet *Sancta Ecclesia Catholica Apostolica Romana.*
31. Placet iuxta modum: „Ecclesia Catholica Apostolica Romana."

32. Placet, si deleatur verbum „Romana" in linea prima Capitis I.

33. Placet excepta voce *Romana*, quae debet omitti in pagina octava, linea prima, Capitis primi.

Vel si ponatur, addantur caetere notae Ecclesiae v. g. *Una*, *Sancta*, *Catholica*, *Apostolica atque Romana*.

34. Capitis primo vox *Romana* exmittenda censetur, secus caetera *placent*.

35. Placet de *re*, non vero de nomine (Romana) 1. quod non exstitit ab initio ; 2. quod non norunt Concilia antiqua ; 3. quod accessorium quid et quasi accidentale pro agnitis in Symbolis notis (Una, Apostolica) substituit ; 4. quod ansam praebet haereticis, et propterea offendit pluribus, quin sit necessarium sive aptum ; 5. cuius non *hic* locus, sed alibi quoties libuerit, praesertim vero post traditam de primatu doctrinam.

36. Non placet quoad vocem *Romana* ante vocem *Catholica*.

37. *Placet* : sub conditione quod vox *Romana*, in prima linea Capitis primi, omittatur.

Vel, quod initium Capitis primi sit : „*Sancta Ecclesia Catholica, Apostolica Romana* credit etc."

38. Placet iuxta modum Caput I., nempe ut legatur „Catholica Ecclesia Apostolica et Romana".

39. Loco verborum : „Sancta Romana Catholica Ecclesia" dicatur : Sancta Catholica atque Apostolica Romana Ecclesia.

40. *Non placet* quoad *Romana* ante *Catholica* Cap. I. De fide, quia non consonans est Symbolis.

41. Ut verbum *Romana* Capite I. omittatur et substituatur vox Apostolica, ita ut legatur :

Sancta Catholica Apostolica Ecclesia — ut evitentur falsae interpretationes haereticorum.

42. Non placet verbum „Romana" linea 1. Cap. I. Volo quod omittatur.

43. Non placet ob vocem *Romana* positam ante *Catholica*.

44. Placet, si deleatur verbum „Romana" in linea prima Capitis I.

45. Pro *omnique perfectione infinitum*, melius dicendum videtur „*et in omni perfectione infinitum*", ne Deus ab aliquibus dici possit infinitus tantummodo ob perfectionum cumulum.

46. § 1. Cap. 1. expungantur verba *re et* in linea ultima; et scribatur *praedicandus est essentia distinctus a mundo*.

47. Non placent voces in Cap. I. „ad manifestandam suam perfectionem". Quis enim cognoscit sensum Domini ? et praeterea S. Thomas expresse docet *propter bonitatem* suam Deum omnia creasse.

48. II. Mihi placeret si in § 2. Cap. I. illis verbis : „ad manifestandam perfectionem suam" adderetur verbum S. Thomae (I. p. q. 19. a. 2. q. 44. a. 4) „ad communicandam", quia verba : „ad manifestandam et communicandam… "mentem Patrum perfecte exprimunt.

48 1/2. Placet, intelligendo voculam *simul* (pag. 8. lin. 11.) non de simultaneitate temporis, quod valde dubium est, sed de cumulatione divinae operationis, eo sensu, quod idem Deus sit, qui utramque condiderit creaturam.

49. Pag. 8. De Deo § ult. lin. 2. vocabulum *tuetur* omittendum videtur, vel immutandum cum alio *regit*.

50. Pariter placeret, si loco : „liberrimo consilio," poneretur : „libero voluntatis suae consilio", ne insinuetur, Deum penitus indifferentem se habere.

CAP. II.

51. Non placet initium Capitis II. et ideo canon ipsi respondens. Aliud est enim dicere: rationem posse cognoscere ex creaturis existentiam, attributa Dei, ut docuit Apostolus illis verbis „invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur", et in multis locis suae Summae demonstrare videtur Angelicus; et aliud est dicere: rationem certo cognoscere posse Deum, rerum omnium principium et finem.

Haec propositio est in suo conceptu satis complexa, et enunciationem eius non rectam, non veram esse opinor. Nullus etenim Philosophorum, neque Aristoteles, neque Plato, neque Tullius, qui fere omnem rationis potentiam praemonstrarunt, adeo ut eorum vestigia hodierni Philosophi sequantur, potuerunt cum certitudine cognoscere Deum principium et finem omnium rerum. Si nullus igitur Philosophorum hoc cognoscere potuit absque commixtione multorum errorum, ut ex eorum Theologia speculativa evidenter patet, unicuique fulget veritas non moralis, sed necessaria de impotentia humanae rationis perveniendi cum certitudine ad cognoscendum Deum, principium et finem omnium rerum; verissimum enim est, et apud omnes acceptum Tullii effatum: „*id, in quo omnis natura consentit, necesse est verum esse*". Revera, ipso promulgato Christianismo, Pagani minime cognoscunt cum certitudine Deum, principium et finem omnium rerum, et fortasse ipsi Catholici philosophia ac christiana doctrina nondum bene exculti.

Quapropter ego arbitror expungendum esse adverbium *certo*; res enim, quae cognoscuntur, certo cognoscuntur: adverbium ideo, quod superfluum est nobis, sed Rationalistis perutile. Et sic dum removetur apparens contradictio inter primam et secundam paragraphum, semper damnamus Traditionalismum, et non videmur absolvere Rationalismum, errorem illo peiorem.

52. Non placet vox *naturali* Cap. II. l. 3. Homo enim nunquam in statu mere naturali fuit, nec proinde esset rationis lumen.

52 1/2. Placet supprimendo voculam *certo* (pag. 9. lin. 5.), quia quod sic dicitur, licet philosophice verum esse credam, non tamen mihi videtur ita clare certeque revelatum, ut dogmatice possit definiri.

53. Placet expungendo verbum *certo* ex paragr. prima Capitis II.

54. In pag. 9. § 1. secundi Capitis expungantur verba *et bonitati*, et ponatur solummodo *placuisse eius sapientiae alia, eaque etc.*

55. Verbum „quaedam" inseratur ante verbum „aeterna" in prima paragrapho Cap. II.

55 1/2. Pag. 9. § 2. C. II. l. 4. ante ultimam verba hoc modo concinnentur: *Haec autem revelatio necessaria dicenda est praecipue, quod Deus ex infinita sua bonitate* etc.

Et sic expungatur verbum *absolute*.

56. Pag. 9. versus finem verba: *Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est*, expungenda videntur; quia cum sequenti contextu clare implicant, quod homini, in ordine mere naturali constituto, revelatio absolute necessaria non foret: idque importat, hominem in tali statu, sub quovis respectu, et ad quoslibet vitae actus, usus, fines, vel phases diversas nulla prorsus egere revelatione divina necessitate absoluta. Hoc autem in dogmatica Constitutione adfirmari nequit, quia nullibi, saltem certo, in Scripturis vel Traditione, legi datur; nec, quoad sciam, unquam ab Ecclesia traditum est. Quin imo, in S. Sedis Apos-

tolicae nuperis actis contra eos, qui humanae rationis vires plus aequo deprimebant, illius doctrinae, quae de rei prorsus esset instituto, frustra quisque vel tramitem reperire laboraret. Quod satis adparet ex thesibus ad subscribendum datis Bautain (8 Septembris 1840), Bonnetty (11 Iunii 1855), nec non ex observationibus S. Indicis Congregationis (23 Iunii 1843, et 8 Augusti 1844); ac demum ex Epistolis ab Emo ac Rmo Cardinali Patrizi ad Cardinalem Archiepiscopum Mechliniensem missis 11 Octobris 1864, 2 Martii, et 30 Augusti 1866. Tandem in Adnotationibus ad Schema reformatum (pag. 30 in princ.) declaratur, quod non attingitur quaestio utrum aliqua institutio necessaria sit ad hoc, ut homo ad rationis usum perveniat: at praedictis verbis expungendis attingeretur utique, praesertim in primo homine, qui nonnisi a Deo posset institui.

Itaque praedictis verbis sequentia substituerem „*At vero Divina revelatio absolute necessaria prorsus dicenda est eo*", quia Deus etc.

56 1/2. Addatur verbum *postremo* post verba a *S. Tridentina Synodo* in paragr. 3. Capitis II.

57. In Cap. II. § 3 non placent verba: „Spiritu sancto inspirante conscripti", quae verba alludunt ad epistolam S. Petri, qui loquitur tantum de prophetiis. Placeret, ut ponerentur verba magis canonica: „divinitus inspirati", quae S. Paulus habet de omni scriptura sacra, ut res, non modus rei, id tantum, quod est necessarium, et cum minima Theologorum catholicorum offensione definiatur.

58. *Ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt.* In hisce verbis non innuitur nec intelligitur, *a quo* Ecclesiae traditi sint. Hinc cum sublata fuerint verba *per Apostolos*, satius videtur verba illa *ut tales* etc. in haec alia mutare „*uti tales ipsa Ecclesia ab eodem Spiritu Sancto edocta semper agnovit*".

59. Pag. 11. vers 4. verba, *atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt*, vertenda videntur in sequentia, *atque ut tales ab ipsa Ecclesia accepti, in Canonem sunt relati, ac fidelibus propositi.* Idque ex eo, quod ratio *Sacri* consistit in Divina inspiratione, quam Ecclesia agnoscit ex Traditione; ratio autem *Canonici* derivatur ex eo quod Ecclesia, librorum divinitate recognita, illos in Canonem recenset, et uti sacros recipiendos esse declarat.

Non ergo satis distincte paulo ante absolute asserta esset complexa illa phrasis „*Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet*": transeat tamen; sed notabilis illa diversitas respectuum, ad vitandam confusionem, aliquo saltem pacto indicabitur formula superius allata, nempe *atque ut tales ab Ecclesia accepti, in Canonem sunt relati, ac fidelibus propositi.*

Ad rem: Concilium Tridentinum libros illos ut *SACROS* se *suscipere ac venerari* dicit, et posteaquam illorum indicem recensuit, anathemate percellit eos, *qui pro sacris et CANONICIS eosdem non susceperint.*.

60. Pag. 11. vers. 13. verba „*in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium*", omnino auferenda sunt.

1. quia Ecclesia, sine ulla exceptione, est infallibilis interpres totius divinae revelationis, quae in Scripturis ac Traditione continetur. Declarando autem *in rebus fidei et morum* tenendum esse sensum, quem tenuit ac tenet Ecclesia, divina illa interpretandi praerogativa ad huismodi materias tantum coarctari videtur, quasi in caeteris minime valeat.

Nec obstat, quod verba illa non sint exclusiva; etsi enim specificativa tantum essent, aliarum rerum exclusionem nisi aperte indicarent, in dubium saltem revocant.

Quod si urgeatur, omnia, quae in Scripturis continentur, ad fidem vel mores referri, iam et hoc ipsum omnem specificationem *rerum fidei et morum* superfluam ac vanam omnino esse confirmabit.

2. Quia si in *rebus fidei et morum* tantum Scriptura accipi deberet iuxta eum sensum, quem tenuit ac tenet Ecclesia, in reliquis, puta historicis aliisque, libera cuique daretur ansa sanctissimum Dei verbum pro effraeni lubitu explicandi ; hac praesertim tempestate, in qua mythici, rationalistae, sexcentique errones totam ferme Scripturam ad fabulas amandant.

Fortasse quis instabit, Ecclesiae infallibilitatem ad res fidei et morum restringi ; in his ergo tantum eiusdem interpretationem sequi debere, in caeteris vero liberos esse. At contra : revelatio omnis obiectum fidei est, quippe quae continet verbum Dei, cui assentiri debemus ; ac proinde tota, quanta est, Ecclesiae subest iudicio : eo vel magis, quod ait Apostolus : *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia etc.*

3. Quia verba illa aequivoce mutuata fuere a Tridentino. Hoc enim Concilium non adhibuit ea, quando locutum est de potestate Ecclesiae in interpretatione Scripturae, quasi cancellos poneret, intra quos valebat illam infallibiliter exercere, sed quando indigitavit materiam, in qua petulantia ingenia, detorquentia verbum Dei ad pravos sensus, gravissime illud offendebant.

CAP. III.

61. Cap. III. § 1. lin. 3. vocabulum *increatae* expungatur et ponatur *aeternae.* (Omnis enim veritas *increata* est, et nulla est *creata*).

62. Pag. 4. lin. 26. Vox, *assentiendo*, Arausicano Concilio tributa, in *consentiendo* mutari debet, uti habetur in collectione Conciliorum Labbe-Coleti, tom. 5. col. 810.

63. In Cap. III. non placet locus, quem § 3 : „Porro fide"... occupat, quia secundum logicum rerum ordinem iste locus deberet poni in § sequenti, ubi de Ecclesiae institutione sermo est.

64. Assertio Cap. III. „Fide divina et *Catholica* ea omnia credenda sunt, quae *ordinario et universali magisterio* tanquam divinitus revelata credenda *proponuntur*", theologicis documentis haud consona existimatur.

64 1/2. Cap. III. pag. 5. lin. 15. *nec ullus*; forsan melius „*et nemo*" aut nec quisquam.

65. Cap. III. pag. 5. *Ab omnibus posset agnosci*, leg. ab omnibus, quibus proponitur *seu praedicatur*, posset agnosci. Ac eadem pagina loco *evidentem* leg. *certam.*

CAP. IV.

66. Pag. 5. lin. 18. pro „sic" ponatur „adeo".

67. Pag. 4. Ad finem ratio data, quare sit species contradictionis inter mysteria et rationem, non placet.

68. Pag. 5. lin. 3. ponatur, „ad mentem Ecclesiae non *intelligantur* et *exponantur*, vel opinionum etc.".

69. Pag. 5. lin. 12. ponatur „fidei depositum *illibatum* custodiendi".

69 1/2. Cap. IV. pag. 5. lin. 29. *Numquam* videtur error typographicus pro *unquam* : linea enim superiore habetur alia particula negativa *neque* huic postremae coniuncta.

70. In Cap. IV. nova propositio addita est (in novo schem. p. 6. l. 7). „Non enim... perducere". In hac thesi mihi illa verba „iuvante eius

gratia" non recte posita videntur: ut scientiae ad Deum perducant, non opus est gratia adiuvante.

71. Pag. 6. lin. 22. pro „*in se suscipiant*" ponatur „*amplectantur*".

72. Constitutionis *Dogmaticae* de *Fide Catholica prima quatuor* capita voto meo probo, opto attamen, ut in quarto capite quaedam styli emendationes fiant, et barbarismi eliminentur, tales sunt: pag. 6., „repugnando errores *in se suscipiant*" — item eadem pag. 6. „quem *semel* declaravit etc.".

73. Pag. 6. lin. 5. ab infra loco „*semel*" ponatur „*iam*".

CANONES.

74. Omittantur omnes Canones etc.

75. Non placent Canones, ea praecipue ratione, quod sub anathematibus condantur. Cordati Catholici huiusmodi comminationibus non *egent: pravi et infideles eas nihili faciunt. Fuit tempus, quo talia* reformidarent homines; nunc ludibrio sunt, seu potius irritamento impietatis. Meo igitur iudicio parcere praestat anathematibus, ne longius ab Ecclesiae unitate arceamus, quos omni studio allicere tenemur ad Fidem.

76. De cetero non levi animus dolore movetur, quod in singulis capitibus profuse sint cumulata anathemata, quippe quae magis, acriter pungendo, alienent, quam suaviter alliciendo trahant.

77. Non placet, tam multos apponere Canones cum anathematibus.

Ratio 1. *non* quasi Ecclesia deberet renuntiare huic antiquae formulae damnandi haereses: nec quasi timorem deberet exhibere malignorum hominum. Ponat quidem veritatem in luce clara; et quidem exhibeat magisterium suum magisterialibus et iudicialibus eloquiis. Sed persuasus sum, quod in America ingens est numerus eorum, qui falsas doctrinas sequuntur non ex malignitate, sed ex ignorantia, sive culpabili sive inculpabili, qui bene dispositi sunt ad audiendam veritatem, si amanter proponatur verbis quidem fortibus et urgentibus, non vero laedentibus praeter necessarium.

Ratio 2. Quia videtur contra usum aliorum Conciliorum applicare anathemata erroribus, *qui plane sunt non* tam haereses Christianorum, quam deliramenta *ethnicorum*.

Ratio 3. Quia maxima pars acatholicorum, qui Christianos se dicunt, reapse ethnici sunt, quoniam non sunt baptizati; cum in dies minuatur numerus eorum, qui de baptismo filiorum curam habent: praesertim in populis nostris, qui in erroribus detenti sunt indifferentia et ignorantia veritatis.

Ratio 4. Quia ex iis, qui hos errores e professo docent, praesertim doctoribus in universitatibus Europaeis, pauci omnino reverentiam habent Ecclesiae vel timorem anathematum eius. Et quamvis non ideo omnia anathemata omittenda, attamen pauciora esse expedit, ne viliora habeantur.

Ratio 5. Ex his diversis anathematibus orietur confusio vel ambiguitas circa vim eorum: utrum ad subiectos Ecclesiae tantummodo, an ad eos, qui extra sunt, et non baptizatos applicentur. Etenim in ipsa Congregatione nonnulli patres dicunt, ea non ferire nisi subditos Ecclesiae baptizatos: alii dicunt ea imprimere notam infamiae omnibus, qui has doctrinas profitentur.

78. Valde placerent anathemata *pauciora, intacta remanente doctrina*.

79. Placet quoad doctrinam, non quoad canones ob cumulata anathemata.

80. Ad pauciorem numerum reducantur anathemata.

81. Desiderium exprimitur, ut ita damnentur errores, ut numerus anathematum imminuatur.

82. Placet anathematibus ad pauciorem numerum redactis.

CANONES Cap. I.

83. Contra ipsam, his in Capitibus Constitutionis dogmaticae propositam, doctrinam, nihil, quod obmoveam, habeo, immo illi toto mentis assensu adstipulor.

Sed non mihi placent Canones contra atheos, materialistas, pantheistas ac naturalistas directi; qui enim Deum ipsum, vel certe omnem revelationem negant, Christiani non sunt, adeoque nec haeretici. Iam vero, teste historia, Ecclesia anathematis sententiam non nisi in haereticos pronuntiavit. Errores atheorum, materialistarum, et pantheistarum insaniae potius dicendae sunt, quam doctrinae haereticae; damnentur proinde et declarentur ceu insaniae, et foetus sive deliramenta febricitantis cerebri, sed non feriantur anathematis mucrone. E damnatione praedictorum errorum sub poena anathematis nihil redundat emolumenti, non in homines praedictis erroribus infectos, qui Concilii auctoritate nihil moventur, immo illam ludibrio habent, non in ipsos fideles, quorum nemo non scit, quod quamdiu quis Christianus esse velit, huiusmodi sibi vitanda sint monstra errorum. Cum athei, materialistae. pantheistae, naturalistae in ratione sua, in sapientia seu potius insipientia sua confidant, et dum stultos suos errores fovent ac docent, supra vulgus sapere se glorientur ac iactent, magis profecto e re foret, ipsorum deliramenta eo modo detestari ac damnare, quo Almarici errores damnati fuerunt in Concilio Lateranensi IV., in cuius decreto, quod incipit „Damnamus" sic legitur: „Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cuius mentem sic pater mendacii excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica, quam insana sit censenda".

84. Mutetur forma condemnationis errorum ad praeambula fidei spectantium.

85. Placet iuxta modum: *exceptis anathematibus de rebus ad praeambula fidei pertinentibus.*

86. Mutetur forma canonum, quibus proscribuntur errores ad praeambula fidei spectantes.

87. Displicet quoad duos primos Canones, qui in primo Capite appositi sunt. Excludantur, tum quia *implicite* continentur in quinto Canone; tum quia Athei et Materialistae damnandi sunt per exsecrationem.

88. Non placent Canones 1, 2, 3.

89. 1, 2, 3 et 4 Canones „*de Deo rerum omnium Creatore*", utpote qui inutiles, eliminandi, damnando errores, et non personas.

90. Ante verbum *Creatorem* adiiciendum videtur verbum *esse*, ut clarius *intelligatur, obiectum canonis esse non existentiam Dei, sed rerum* creationem a Deo factam.

91. Can. I. adiiciendum vocabulum *esse* post: „Si quis unum etc".

92. Can. II. scribendus simpliciter sine transpositione: Si quis non erubuerit affirmare, nihil esse praeter materiam etc.

93. Pag. 12. Canone 3. expungantur verba *vel essentiam.*

94. Tertia pars Canonis 5. primi capitis mihi videtur deficere. Potest enim quis et *beatitudinem* consociare cum *gloria.* Unde hanc formam proponere audeo: ...Aut asseruerit mundum qui ad gloriam Dei con-

ditus est, etiam ad augendam Dei beatitudinem esse creatum; a. s.

95. Non placet quinti Canonis tertia pars Capitis primi.

CANONES Cap. II.

96. Non placent Canones 1, 2 et 3.

97. Non placet Canon primus Capitis secundi.

98. Placet supprimendo *Canonem I.* Capitis 2., quia plane sufficit doctrina in ipso Capite ea de re declarata, quin ad rigorem anathematis deveniatur.

Etiamsi non supprimeretur *canon*, omnino supprimatur in canone vocula *certo*;

Et quatenus non supprimeretur vocula *certo*, supprimantur omnia, quae sequuntur vocem *Deum*, usque ad *facta sunt*; ne videamur dogmatice et sub anathemate definire: rationem naturalem sufficere posse ad cognoscendum cum *absoluta certitudine* (id est vel evidenter, vel per certam demonstrationem, cum aliter haberi nequeat certitudo rationalis): 1. *Unitatem* Dei; 2. *veram* Dei naturam; 3. mysterium creationis proprie dictae, seu ex nihilo; — eaque omnia sic certo posse cognosci per solum etiam argumentum ex spectaculo huius mundi deductum.

98 1/2. Delenda videntur verba *Creatorem et Dominum nostrum*: qui etsi nominetur in Scripturis, praecise quando consideratur in relatione ad creaturas, ideoque verba illa, uti casus adpositionis, possent retineri, attamen apposita in Canone inducunt illam quaestionem, quae in Adnotatione vitanda dicitur, utrum scilicet rerum creatio sola ratione certo cognosci possit. At in Canonibus, in quibus per damnationem erroris contrarium dogma Catholicum definitur; nullus dandus est locus ambagibus, ne errantibus relinquatur effugium, ac, dogmate ipso in ambiguitate versante, suprema sinceris Fidelibus ingeneretur anxietas, an scilicet in hoc, vel illo sensu illud retinendo, idipsumne sentiant ac sancta mater Ecclesia, an ab illius doctrina longe aberrent.

99. Pag. 13. Canone 2. loco verborum *non expedire* ponantur verba *non esse necessarium.*

99 1/2. In 3. canone vel addendum *et perfectionem* post *cognitionem*, vel delendum *et boni*; secus enim non habetur adaequata antithesis.

100. Ut plena ac perfecta antithesis inter primum et alterum comma praedicti Canonis instituatur, vel expungendum esset verbum *boni* a posteriori, vel potius, ne mutiletur error, primum ita esset concipiendum: „*Si quis dixerit hominem ad statum supernaturalem, ac proinde ad cognitionem et possessionem rerum, quae naturalem ordinem superant* etc." Quae mutatio magis convenire videtur doctrinae expositae in eodem Capite.

CANONES Cap. III.

101. Canon I. de Fide „Si quis dixerit, rationem etc." placet substituendo verbo „rationem" illud „*mentem*"; magis enim praecise includeret concursum voluntatis imperantis rationi liberae actus fidei supernaturalis. Loco autem verbi „*imperari*" lin. 3. (quod indicat gravamen oneris alicuius, dum revelatio est permagnum beneficium ducens ad bonorum maximum) placeret, si substituatur dictis „menti humanae non potuisse adnecti cum rationis lumine lumen supernaturale revelationis; et huic obsequium praestare": vel quid simile.

101 1/2. Non placet in Cap. III. Canon 2.

102. Canone 3. de Fide tollantur verba, aut *inspiratione*, nam vocabu-

lum *inspirationis* communiter sumitur pro inspiratione a Spiritu Dei, et ponantur haec verba, aut *sensu privato*.

Can. 3.

103. Verbis „*ideoque sola interna cuiusque experientia*" addantur, *vel sensu religioso, vel etiam* etc.: idque ad confodiendos errores *sentimentalistarum* (sic) aliorumque.

Can. 4.

104. Ut Canon hic respondeat doctrinae in secunda paragrapho declaratae, expedit, ut ita redigatur „*S. q. d. miracula vel prophetias nullatenus fieri posse, proindeque omnes eiusmodi enarrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse, aut certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam Christianae Religionis originem rite probari*; *a. s.*"

Can. 5.

105. Ut clarior evadat damnatio errorum, forsan aptius diceretur: „S. q. d. assensum fidei Christianae non esse liberum, sed necessario „produci argumentis humanae rationis, aut non egere gratia Dei, sed „solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam requirere; a. s." vel alias:

„S. q. d. assensum fidei Christianae non esse liberum, sed argumen- „tis humanae rationis necessario produci, aut ad solam fidem vivam, „quae per charitatem operatur, non vero ad illum ipsum fidei Christia- „nae assensum gratiam Dei necessariam esse; a. s."

106. Non placet Cap. III. Canone 5. phrasis „sed argumentis", vellem legere „sed semper argumentis... necessario". Etenim aliquando argumenta talia esse possunt, quae necessariam convictionem producant.

Non placet in eodem Canone phrasis *ad solam fidem vivam*, utpote ambigua, vellem legere „aut gratiam Dei necessariam esse *solummodo* ad fidem vivam etc." Etenim vere dici potest „Gratia Dei *est necessaria* ad fidem vivam solam" i. e. fidem sine adiuncta alia virtute.

107. Canon V. sic formetur. *S. q. d. assensum fidei christianae non esse liberum, sed IMPELLENTIBUS humanae rationis argumentis produci*; *anathema sit*.

Cicero ait "*Nec me solum ratio impulit, ut ita crederem etc. NATURA IMPELLIMUR, UT PRODESSE VELIMUS*".

Vel si hoc non arridet, Canonem sic propono:

Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed ab humanae rationis argumentis extorqueri atque produci (idest, rapi, elici, auferri etc.); anathema sit.

108. Mihi videtur consultius in Canone quinto Cap. III. addere post verba „necessario produci" illa alia verba *sine supernaturali Dei auxilio* saltem ad maiorem claritatem, ne videamur dicere argumenta fidei nostrae non esse concludentia, sed manca: nam bonum argumentum assensum rationis *necessario* rapit, idque asserimus in Can. I. Cap. II., quando dicimus, Deum a ratione humana *certo* cognosci posse.

109. Suffragia nunquam lata sunt de parte Canonis 5. tertii Capitis. Hocque eo magis notandum, quod quidam illam obscuram existimant.

Liceat proponere formam, quae, si non apta, meliorem forsan suggeret. Nempe: S. q. d. . . aut ad fidem etiam initialem et per charitatem adhuc non operantem, gratiam Dei non esse necessariam; a. sit.

110. Pag. 7. Canone 2. loco „*etsi*„ ponatur „*quamvis*".

111. Tandem minime assentior, in calce Canonum Capitis IV. annexa fuisse duo monita, quorum prius minus convenientem locum tenere censetur, posterius vero nec argumenti habita ratione probandum mihi esse videtur.

112. Placet, dummodo schematis *de fide catholica* conclusio, quae incipit ab his verbis: *Itaque supremi pastoralis*, vel omittatur, vel ad finem Capitum schematis eiusdem, iuxta decisionem in praecedenti congregatione generali a S. Concilii Patribus admissam, remittatur.

113. Placet, dummodo schematis de Fide Catholica conclusio, quae incipit ab his verbis „*Itaque Supremi Pastoralis*“, vel omittatur omnino, vel ad finem ultimi Capitis omnium Capitum schematis eiusdem (quae quidem nobis promissa fuere) remittatur, uti annuntiatum fuit Patribus a R. P. Relatore Deputationis, et cum assensu omnium PP. in praecedenti congregatione generali admissum fuit.

114. Conclusio non probatur. Reliqua placent, *salvis conciliorum oecumenicorum iuribus.*

115. Placet iuxta modum, ut Conclusio Capiti IV. adnexa ex integro omittatur.

116. Monitum tandem in Capite IV. post priores tres canones his verbis inchoatum: „Itaque Supremi etc. Quoniam vero satis non est etc.“ omittendum censetur.

117. Omittantur paragraphi post canones quarti capitis appositi, aut in aliam formam mutentur.

118. Non placent ultimae paragraphi.

119. Placet, modo penitus eliminetur iam eliminata Conclusio schematis, quae incipit: „*Itaque Supremi Pastoralis*“.

Salvis semper iuribus et regulis Conciliorum oecumenicorum.

120. *Placet*, excepta ultima paragrapho: *Itaque Supremi* . . . usque ad finem, quem iudicatur reiiciendum esse.

120 1/2. Placet, supprimendo admonitiones duas postpositas canonibus Capitis IV., quae in forma et verbis, quibus exaratae sunt, non placent.

Votum exprimendo, ut in toto huius Concilii opere vitentur, quantum fieri poterit, anathemata, et formae styli quam mitiores semper adhibeantur. Atque salvis et servatis in toto huius Concilii opere iuribus Episcoporum et regulis in sacris oecumenicis Conciliis servari consuetis.

121. Non apponatur hisce quatuor capitibus conclusio, quae incipit, *Itaque Supremi Pastoralis*, usque ad finem.

Vel si omnes concedant, eam adiungi, verba, a *S. Sede*, mutentur in haec alia, a *Summo Pontifice*.

122. Quoad Constitutionis Conclusionem a vocibus „*Quoniam vero satis non est*“ usque ad finem, eam expungendam censeo, quia 1. fuit exclusa voto Congregationis generalis; 2. quia doctrina, quae in illa conclusione continetur, est nimis indeterminata et generalis.

Insuper dum Constitutioni generatim spectatae assentior, non ea est mens mea, ut modum in deliberatione adhibitum adprobem, cum ibi plura reperiantur, quae libertati Patrum aut serio rerum examini non satis faveant.

123. Placet iuxta modum, scilicet dummodo ultima conclusio omittatur.

124. Transferatur conclusio.

125. Placet. Sed supprimatur Conclusio Capitis quarti, incipiens ab his verbis: *Itaque Supremi Pastoralis officii etc.*

126. Placet sub conditione illa, ut conclusio Capitis 4. his verbis incipiens: „Itaque Supremi" etc. expungatur.

127. Placet exclusa conclusione, „Itaque Supremi Pastoralis".

128. Placet 1. Dummodo salvae remaneant regulae in aliis generalibus Conciliis servatae.

2. Dummodo eliminetur conclusio Schematis, quae tantis patet incommodis.

129. Placet, dummodo deleatur conclusio incipiens his verbis: „Itaque Supremi etc."

130. Placet. Excepta Conclusione.

131. Placet, dummodo supprimatur aut ad alium locum cum nova redactione transferatur conclusio, quae incipit ab his verbis: *Itaque Supremi Pastoralis*... quia secunda illius conclusionis paragraphus ob obscuritatem et indeterminationem sensus multis incommodis, difficultatibus et etiam periculis viam aperit.

132. Placet, salvis tamen regulis Conciliorum generalium prius habitorum, nec non iuribus omnibus Episcoporum:

Excepta praeterea Capituli 4. seu Constitutionis Conclusione, quae ambigua videtur etc. iustis limitibus non consistens: excepta tandem forma et copia canonum.

133. Supprimendas censeo duas ultimas paragraphos,... *Itaque Supremi Pastoralis*... *Quoniam vero satis non est*...

Istae paragraphi sunt nimis vagae. In dubias et perplexas anxietates tum fidelium tum Cleri conscientias iniicient. Quomodo poterunt discerni istae opiniones, *quae plus minusve accedunt* ad errorem? Aliunde *quae* et *quot* sunt *Decreta*, de quibus agitur? Nonne quidam concludent, *Decretum de Galileo*, v. gratia, obligare in conscientia? Nam sententia Galilei respiciebat ad interpretationem S. Scripturae, de qua agitur in capite secundo schematis.

Propter istas et alias quasdam rationes, supprimerem omnino istas ultimas paragraphos, saltem prout enuntiantur.

134. Placet, 1. salvis indelebilibus Episcoporum iuribus et sacris Conciliorum oecumenicorum regulis; 2. sublata conclusione Schematis de Fide catholica, quae incipit ab his verbis „Itaque Supremi Pastoralis" etc.

135. Omittatur conclusio Capitis 4. quae incipit his verbis: *Itaque Supremi Pastoralis* etc.

136. Placet: sed reservatio fit circa *conclusionem* 4. Capitis quia datur assensus Constitutionibus et *Decretis* (modo absoluto), quae nequidem indicantur in annotationibus, quod dignitati Concilii oecumenici parum conforme videtur.

137. Placet iuxta modum:

Sublata conclusione schematis de *Fide catholica*, quae incipit ab his verbis: *Itaque Supremi Pastoralis*.

138. Conclusio Capitis IV. omittatur.

139. Non placet quoad additionem hodie introductam.

140. Retineatur emendatio 48. Cap. IV.

141. Placet, excepta praesertim conclusione, quae incipit: Itaque etc.

142. Modus, quo *clausula finalis* Patribus proposita fuit, mihi irregularis videtur; sicut Praesidibus scripto exposui.

143. Placet. Dummodo conclusio, quae incipit ab his verbis; „Itaque Supremi Pastoralis", ponatur in fine Constitutionis dogmaticae *de Fide Catholica* ut sic attingat ad omnia capita.

144. Placet, sed postulo, ut conclusio transferatur.

145. Immutanda videntur verba ; loco, *omnes officii monemus*, dicatur, *districte praecipimus*.

146. Placet, licet propositae quaestiones non fuerint modo satis congruo discussae, nec ea, qua par erat, cognitione adaequata in suffragiis ferendis definitae.

Salvis insuper, ut meae conscientiae stimulis obsequar, iuribus Episcoporum, qui in Conciliis oecumenicis habendi sunt, non ut arbitri *approbatores*, sed ut veri iudices, immo in ultimo, uti aiunt, et supremo iudicio *definitores*.

147. Subscripsi, salvis iuribus, regulis, norma praecedentium Conciliorum oecumenicorum.

Cap. 4. p. 7.

148. Conclusio Constitutionis aliquantulum confusa ac nimis quibusdam gravis videtur. Fideles enim omnes Pastoribus ac docentibus simul iunguntur, illisque aequiparantur in obligatione eliminandi errores et in studio purissimae lucis Fidei pandendae.

Ad maiorem ergo rerum proprietatem ac discretionem ita illam moderarem :

Itaque supremi Pastoralis officii debitum exsequentes, fideles omnes per viscera Iesu Christi obtestamur, ut non solum ipsi ab erroribus heic damnatis recedant, sed et, pro suo quisque modulo, alios quoque omni opera removere studeant : praecipue vero iis, qui praesunt, vel docendi munere funguntur, eiusdem Dei et Salvatoris nostri auctoritate iubemus, ut doctrinae sanae ac purissimae fidei lucem pandendo, praedictos errores sedulo caveant, et a sancta Dei Ecclesia diligenter satagant, quoad fieri potest, eliminare.

DOCUMENT XXIV

Rapport sur les réserves précédentes présenté au nom de la Députation de la Foi, à la 46e congrégation générale, le 19 avril 1870, par Mgr Gasser, évêque de Brixen, et vote sur deux de ces réserves admises par la Députation.

RELATIO

DE EXCEPTIONIBUS IN CONSTITUTIONEM DOGMATICAM DE FIDE CATHOLICA.

a nonnullis Patribus datis

in Congregatione generali die 19. Aprilis 1870.

Relatio R. P. D. Vincentii Gasser Episcopi Brixinensis.

Emi Praesides, Emi ac Rmi Patres.

Folia impressa, quae in manibus vestris sunt, continent istas exceptiones, quas plures rmi Patres in ultima *Congregatione generali suo placet* adiecerunt. Hae exceptiones omnes in Deputatione fidei diligenti examini subiectae fuerunt, mihique, utut reluctanti et enixe deprecanti, officium impositum est ad vos referendi, quid Deputatio de fide de his exceptionibus sentiat. Ergo, Rmi Patres, supportate me.

Exceptiones omnes in quinque classes distribui possunt. Prima classis continet exceptiones inde a num. 1° usque ad num. 5um. Hae exceptiones concernunt nonnisi quaedam generalia, de quibus ergo nihil habeo quod ad vos referam. Non tamen possum omnino silentio premere, quanto dolore Deputatio de fide affecta fuerit per ea, quae in exceptione 5a dicuntur. Arguitur enim Deputatio de fide ingratitudinis cuiusdam erga sacram *Sedem, quia mentio expressa facta non fuit de meritis*, quae summi Pontifices sibi paraverunt, tum in vera fide conservanda, tum in disciplina ecclesiastica tuenda, tum etiam in regno Christi longe lateque dilatando. Deputatio de fide certe non in eo est, ut immortalia Sedis apostolicae merita hac de re neget; si tamen nihilominus nulla mentio desuper facta fuit in prooemio, hoc exinde venit quia talis commemoratio a scopo prooemii multum distare videbatur. Qualis est enim scopus prooemii? In prooemio connectitur Concilium Vaticanum cum Concilio ultimo oecumenico Tridentino, et quidem solummodo ea ex causa, ut ostendatur quomodo factum fuerit, ut fructibus uberrimis, qui ex Concilio Tridentino in rempublicam christianam redundarunt, *non obstantibus, res tamen eo iam devenerit, ut mundus nova caligine* infidelitatis pressus iaceat, ita quidem ut Concilium Vaticanum, si Deo iuvante fieri potuerit, solemni fidei professione fidem emortuam ressuscitare cogatur. Hic erat unicus scopus prooemii, et proinde ab hoc scopo merita Romanorum Pontificum nimium quantum distare videbantur; et proinde etiam expressa commemoratio hac de re facta non fuit.

Pervenimus iam ad secundam classem. Exceptiones secundae classis omnes spectant ad proemium, et quidem num. 6º rmus pater auctor huius exceptionis vult, ut loco phrasis „hinc ille etiam assiduus ardor etc." in regno Christi dilatando, dicatur: *hinc auctus ille assiduus ardor*; ne videamur negare merita, quae viri apostolici omnibus temporibus hac in re sibi paraverunt. At certe phrasi prooemii nostri merita ista non negantur; sed solummodo infertur inde a temporibus Concilii Tridentini ardorem in regno Christi propagando assiduum magis fuisse, quam temporibus prioribus. Secunda pars huius emendationis spectat ad stylum. Quoad tertiam partem huius emendationis, auctori huius exceptionis non placet verbum istud „tum nata est et late per orbem vagata"; ideo vult deleri verba prima „tum nata est", et ut phrasis incipiat ab istis verbis: *tum late nimis per orbem vagata est.* Ratio quam affert ea est, quod rationalismus non inde a protestantismo in plures sectas diviso sit enatus: sed quod omni tempore historiae ecclesiasticae rationalismus quidam viguit. Hoc verissimum est si rationalismus sumatur in sensu latiori; omnes haeresiarchae imprimis ab Ario erant quodammodo rationalistae, nam fidebant plus arti suae dialecticae, quam simplici praedicationi evangelicae; seu ut s. Cyrillus Alexandrinus dicit, sunt homines, qui nil aliud quam Aristotelem eructant, et istis potius disciplinis quam Scripturarum scientiae sese venditant. Sed rationalismus in sensu moderno, qui omnem ordinem supernaturalem aut indirecte aut directe negat, certe enatus est ex protestantismo in plurimas sectas diviso, et ex agitatione animorum inde enata.

Secunda pars exceptionis 7 pertinet potius ad stylum. Quamvis ea quae in nostra constitutione dogmatica in prooemio dicuntur defendi possunt, Rmus auctor huius exceptionis offenditur verbis istis: plures etiam ex catholicae Ecclesiae filiis infecti fuerunt erroribus, qui impune grassabantur, quasi nos inferre vellemus, omnes istos asseclas rationalismi, pantheismi, naturalismi, materialismi etc. non fuisse nisi protestantes. Sed haec illatio omnino non est vera, nam dicimus expresse, cum sermo est de rationalismo et naturalismo eiusque foetibus, dicimus expresse; hinc longe lateque vagata est pestis illa; sed exinde inferimus hanc pestem non fuisse inclusam inter terminos protestantismi, sed invasisse etiam multos ex catholicis: et ii qui dicuntur filii Ecclesiae, in errorem inducti. non sunt asseclae pantheismi et materialismi etc., sed potius viri qui sibi blandiebantur causam Ecclesiae agere; quia vero cum Ecclesia non sentiebant, etiam a vera pietate aberrarunt. Ergo certe posset, ut iam dixi, textus prooemii defendi, sed res pertinet ad stylum, et ratio eiusdem habebitur.

Exceptio 8ª. De hac exceptione etiam debeo repetere, quae iam superius animadverti. Quae rmus auctor huius exceptionis in prima parte innuit, a scopo prooemii longe errant. Quod partem secundam attinet huius exceptionis, pertinet ad stylum. Quod attinet partem ultimam huius exceptionis octavae, rmus auctor vult addi in fine prooemii sequentia vel similia verba, scilicet: *Nemini licere absque salutis dispendio sentire, docere aut praedicare secus ac in hac constitutione declaratur ac definitur.* Sed idem quamvis non verbis adeo expressis iam reapse enuntiatur in fine prooemii; nam in fine prooemii utique dicitur: „Nunc autem sedentibus Nobiscum et iudicantibus universi orbis episcopis, in hanc oecumenicam Synodum auctoritate Nostra in Spiritu sancto congregatis innixi Dei verbo scripto et tradito, prout ab Ecclesia sancte custoditum et genuine expositum accepimus, ex hac Petri cathedra in conspectu

omnium salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus, *adversis erroribus potestate* Nobis a *Deo tradita proscriptis* atque damnatis." In his verbis utique dicitur inter doctrinam, quae habetur in capitibus constitutionis de fide, et inter doctrinam, quae habetur in canonibus, non aliam esse differentiam, quam quae est inter positivam doctrinam de fide et negativam. Prima edicit quid sit de fide tenendum; altera vero quid sit de fide vitandum et damnandum.

Exceptio 8ª sub (*b*) etiam talis est, quae Deputationi de fide non videbatur iusta, ita ut ideo textus prooemii sit lacessendus. Nam vult rmus auctor huius exceptionis, quod addantur verba: *nec non toto supernaturali ordine sublato*. Nam, Rmi Patres, cum dicimus quod Deo et Christo eius negato, haec et haec mala evenerint, utique etiam inferimus, quod ordo supernaturalis sit *molimine* horum impiorum hominum sublatus.

Pervenimus iam ad tertiam classem exceptionum, ad quam pertinent exceptiones inde a numero 9° usque ad numerum 44um. Omnes hae exceptiones spectant ad unam eamdemque rem, scilicet ad verba initialia capitis primi nostrae constitutionis *De fide catholica*, ubi dicitur: „Sancta romana catholica Ecclesia." Rmi Patres, auctores harum exceptionum ad unum omnes conqueruntur de magnis illis difficultatibus, quibus ipsi hac phrasi obiiciuntur, praecipue respectu habito ad illum errorem episcopalium Angliae, qui contendunt Ecclesiam catholicam compositam esse ex Ecclesia romana, ex Ecclesia graeca et anglica; et speciatim afferunt hanc difficultatem in lingua anglica non posse removeri, quia ibi nullum datur discrimen inter verba *romano catholica* et *romana catholica*. Quod iam hanc difficultatem attinet, unus alterve Patrum Deputationis de fide credidit, etiam hanc rem iam esse iudicatam, ita ut ab illa amplius non sit recedendum; sed reapse hac de re non est iudicatum. Quod virgula non debeat interponi inter verba *romana catholica*, haec res est iudicata; sed quaenam denominatio sit adhibenda ad unicam et veram Ecclesiam Christi in terris indicandam, hac de re non est disputatum, nec etiam iudicatum; proinde longe maior pars imo in fine tota Deputatio de fide credidit huius difficultatis rationem habendam esse. Formulae utique diversae a rmis Patribus propositae fuerunt ad hanc difficultatem amovendam: inter omnes istas formulas a rmis Patribus propositas Deputationi de fide maxime placuit ea, quae habetur sub num. 23° sub divisione quarta, scilicet formula: *Sancta catholica apostolica romana Ecclesia*; quae formula utique solummodo in verbis initialibus primae constitutionis de fide adhibenda est; et proinde haec formula denuo suffragiis rmorum Patrum subiicienda est, et Deputatio de fide credit istam formulam omnino accipiendam esse.

Pervenimus iam ad classem quartam exceptionum; et ad hanc classem referuntur omnes exceptiones inde a num. 45° usque ad numerum 110um. Omnes hae exceptiones eatenus ad unam eamdemque utique quartam classem referuntur, quia concernunt singulas quasdam phrases aut in capitibus aut in canonibus, quae uni aut alteri ex rmis Patribus displicuerunt. Iam quod has exceptiones omnes attinet, possunt in tres species subdividi; ad primam speciem pertinent omnes istae exceptiones, quae nonnisi stylum concernunt, et huius speciei sunt exceptio 56ª cum dimidio, 64ª cum dim., 65ª, 66ª, 68ª, 69ª, 69ª cum dim., 71ª, 72ª, 73ª, 91ª, 92ª et 110ª. Quum omnes hae emendationes solummodo ad stylum spectent, nihil est quod ad vos referam, Rmi Patres. Secundae speciei sunt hae exceptiones quae concernunt emendationes iam olim a rmis Patribus propositas, et quae speciatim iam a Congregatione

generali exclusae fuerunt. Cum Deputatio de fide causam nullam iustam invenire potuerit labefactandi hanc sententiam, non una sed repetitis vicibus iam latam ; etiam quoad has exceptiones nihil habeo, quod ad vos referam. Huius speciei sunt exceptiones sequentes : 46ª, 47ª, 48ª, 48ª cum dimidio, 49ª, 50ª, 54ª, 55ª, 74ª, 75ª, 76ª, 77ª, 78ª, 79ª, 80ª, 81ª, 82ª, 83ª, 84ª, 85ª, 86ª, 87ª, 88ª, 89ª, 93ª, 95ª, 96ª, 97ª, 99ª, 101ª cum dimidio, 102ª, 103ª, 104ª et 105ª. Tertiae speciei exceptiones, quae etiam ad hanc classem referuntur, sunt illae de quibus solummodo generatim iudicatum est, vel quae *aliqua animadversione indigent*, vel *in quibus aliquid novi* affertur, cuius ratio haberi debet. Iam ad has ergo singulas exceptiones procedamus.

Prima huius speciei est 45ª. In hac exceptione proponitur, quod in capite primo constitutionis dogmaticae de fide loco phrasis „omnique perfectione infinitum" dicatur : *et in omni perfectione infinitum* ; ne Deus ab aliquibus dici possit infinitus tantummodo ob perfectionum cumulum. Exceptio ista iuxta opinionem Deputationis de fide non talis est, ob quam textus sit labefactandus. Nam omnes theologi consentiunt, quod Deo adscribi possint et debeant perfectiones omnium rerum, quae in Deo sunt ut in sua causa efficiente, ergo eminenti modo ; proinde certo dici potest de Deo, quod sit omni perfectione infinitus. Haec phrasis solummodo tunc vituperanda esset, si perfectiones, de quibus sermo est, sumerentur in sensu finito ; nam perfectiones finitae, quamvis in immensum cumulentur, nunquam infinitum efficient ; sed hac de re in textu nostrae constitutionis nullum verbulum occurrit.

Iam pervenimus ad caput secundum et quidem ad exceptiones 51am, 52am cum dimidio, et 53am. Hae tres exceptiones iterum unam eandemque rem concernunt. Rmi auctores huius exceptionis multum anguntur animo, quod enuntietur in capite secundo, Deum principium et finem omnium rerum lumine naturali ab homine certo cognosci posse ; et non acquiescunt hi rmi Patres, quamvis ipsis dicatur, agi in hoc capite solummodo de homine in genere, quidquid sit de singulis ; non acquiescunt quum ipsis dicitur agi solummodo de potentia, utique non mere passiva sed activa, Deum lumine naturali certo cognoscendi : sed instant, potentia quae numquam deducitur ad actum potius dicenda impotentia, et quidem non solummodo moralis sed physica. Iam potentia ista Deum lumine naturali cognoscendi, est talis potentia, quae numquam ad actum deducta est, nam sub num. 51 dicitur : „Nullus etenim „philosophorum, neque Aristoteles, neque Plato, neque Tullius, qui „fere omnem rationis potentiam praemonstrarunt, adeo ut eorum ves„tigia hodierni philosophi sequantur, potuerunt cum certitudine cognos„cere Deum principium et finem omnium rerum." Hinc concludunt, doctrina ista non potest admitti quod homo lumine naturali possit certo cognoscere Deum omnium rerum principium et finem.

Quid dicam de hoc syllogismo ? Quoad maiorem dico *transeat*, quamvis si responsio integra danda esset, certe etiam haec maior bene esset distinguenda. Sed mitto *maiorem* et *nego minorem*, scilicet quod nullus umquam philosophorum Deum omnium rerum principium et finem certo cognoverit. In parvula bibliotheca, quam heic Romae paravi, habeo etiam scholia graeca in Aristotelem in lucem edita curante Brandisio ex academia Borussica ; in eadem bibliotheca possideo Ethica Eudemia Aristotelis in editione pulcherrima Fritzschii, quae Ethica quamvis fuerint opus discipuli Aristotelis, scilicet Eudemi Rhodii ; tamen iuxta consensum omnium doctorum, ex mente Aristotelis ex-

pressa sunt. Iam quid videtur in his scholiis et in his Ethicis? Scholiastes graecus ad finem Physicorum Aristotelis haec verba adiicit, et peto, Rmi Patres, ut ea bene notetis. Dicit omnia quae Aristoteles in libris Physicorum habet, eo tendere ut doceat Deum esse mundi et etiam coeli causam non solummodo finalem, sed etiam efficientem. Verba scholiastae haec sunt: „Aristotelem omnem de principiis physicis institutionem in eminentem theologiam tanquam in apicem reduxisse, „demonstrando omnem physicam et corporalem constitutionem dependere ab incorporali et intellectuali bonitate, quae supra naturam posita est, et Deum esse non solummodo causam finalem sed efficientem „totius mundi et etiam coeli." Haec habentur in istis scholiis.

Quis, Rmi Patres, negare poterit Aristotelem reapse cognovisse Deum omnium principium et finem? In Ethicis Eudemi, et quidem libro VIII sequentia habentur; dicit ibidem discipulus Aristotelis ex mente magistri sui, Deum esse principium in animo hominis cogitantis, sicuti est in mundo universo: ideo illos homines prudentes et sapientes videri, qui quod agendum sit, celeriter quasi vaticinio quodam perspiciunt: „Nam (sunt verba ipsissima) Deus et futura cernit, et re„rum naturam veram intuetur, et ea quae se huic nostrae humanae „rationi subducunt, eique recondita sunt, perspecta habet." Demum in fine Ethicorum virtutis humanae finis, seu virtus humana sub sequenti ratione describitur: „Omnibus numeris absolutam honestatem hominis „seu virtutem in eo consistere, ut omni respectu naturae suae ratio„nalis mandatis Dei gubernatoris et principis pareat; bona vero exter„na, opes, amicos, bona corporis et reliqua id genus ita expetat hisque „ita utatur, ut his iuvet et augeat contemplationem Dei." Et in fine addidit: „Qui vero aut parum aut immodice quaerit bona externa, eo„que efficit ut in Dei cultu atque in Dei contemplatione impediatur, „huius pravum est studium." Ergo iuxta Aristotelem, omnes virtutes hominis tum intellectuales tum morales referuntur ad Deum; et quidem intellectuales referuntur ad contemplationem Dei, morales vero ad cultum Dei. Quis haec intuendo negare poterit, Aristotelem cognovisse certo Deum omnium principium et finem?

Quoad Platonem utique notissimum est quod ipse finem hominis posuerit in imitatione Dei, quantum fieri potest. Verum utique est, quod eae meliores et puriores de Deo et rebus divinis cognitiones parum vel nihil attulerint ad commune commodum; nam eae cognitiones tanquam placita philosophorum clausae manserunt inter portas academiae et lycei, et ibidem magis inserviebant disputationi philosophicae, quam emendationi morum. Sed hac re solummodo confirmatur verissimum illud verbum Apostoli ad Romanos ubi de sapientibus ethnicis dicit: *Qui cum cognovissent Deum, non sicuti Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis*. Et bene notate, Rmi Patres, Apostolus cum hoc in loco dicit quod cognoverint Deum, hanc cognitionem derivat ex speculo creaturarum, nam in praecedentibus de sola hac cognitionis methodo sermo est. Et non potest dici quod habuerint ethnici philosophi etiam semina traditionis, quidquid sit hac de re, de qua multum disputatum est et disputari potest; sed apostolus Paulus cum haec scribit, nonnisi ad cognitionem Dei naturalem per speculum creaturarum respicit. Ergo, Rmi Patres, certe causa iusta nulla adest, cur animo angantur Patres enunciando verba illa „hominem lumine naturali posse certo cognoscere Deum rerum omnium principium et finem."

Exceptio 52a. Rmus auctor huius exceptionis vult deleri in eadem phrasi et in eodem capite vocem „naturali“ scilicet lumine, et hanc affert causam : „Homo nunquam in statu mere naturali fuit, nec proinde esset rationis lumen. “Sed, Rmi Patres, mihi videtur rmus auctor huius exceptionis confundere duo, quae non sunt confundenda, scilicet principia rationis et exercitium rationis. Nos solummodo loquimur de principiis rationis, quod Deus ex principiis rationis certo cognosci possit ; quidquid sit de exercitio rationis. Si in hoc sensu non possit dici lumen naturale hominis, deinde, Rmi Patres, omnes omnino libri tam theologorum scholasticorum, tam reliquorum essent delendi.

Pervenimus iam (cum numeri 52 1/2 et 53 pertineant ad num. 51um *de quo modo dixi*), *pervenimus nunc ad 56 1/2 et 56um. Hae exceptiones* agunt de necessitate revelationis, ergo de secunda paragrapho capitis secundi ; et rmi auctores harum exceptionum offenduntur, quod revelatio supernaturalis solummodo ideo absolute necessaria dicitur, quod Deo placuerit hominem elevare ad statum supernaturalem ; et vellent et desiderarent, ut saltem oblique relinquatur etiam quaedam absoluta necessitas etiam pro ordine naturali.

Nam obiiciunt 1°. Hac nostra doctrina damnatur illa sententia, quod ad exercitium rationis necessaria sit quaedam institutio in societate humana.

Quid respondendum ? Nego. Et quidem nego, dummodo distinguatur, *ut modo antea dixi, inter exercitium rationis et inter principia rationis.* Quidnam enim docemus ? quaenam est doctrina nostra ? Doctrina nostra sequens est. Datur duplex ordo veritatum de Deo rebusque divinis, scilicet naturalis et supernaturalis. Sicut datur duplex ordo veritatum de Deo rebusque divinis, ita etiam datur duplex via perveniendi ad cognitionem harum veritatum, scilicet altera per principia rationis et altera per revelationem. Ideo revelatio absolute necessaria est ad veritates supernaturales de Deo rebusque divinis, non autem ita absolut[e necessari]a est ad cognoscendas veritates naturales. Ergo solummodo agimus de via, per quam homo tum ad cognitionem veritatum naturalium tum etiam supernaturalium pervenire potest ; sed non agimus de exercitio rationis. Quum dicimus, homo per principia rationis potest pervenire ad cognitionem veritatum naturalium de Deo rebusque divinis, utique nihil dicimus de via qua homo ad exercitium rationis pervenit.

Sed instant 2° et dicunt : Optimi nostri apologetae contendunt, etiamsi homo in statu purae naturae a Deo relictus fuisset, necessariam omnino fuisse revelationem, ut homo cognosceret quo cultu Deus sit prosequendus, qualis poenitentia Deo digna sit facienda, si homo peccasset ; et proinde doctrina nostra est nimium coarctata.

Quid respondendum ? Nego. Nam nos solummodo dicimus revelationem supernaturalem non esse absolute necessariam ad cognoscenda *quae rationi humanae in se impervia non sunt ; sed non dicimus quod* omnes veritates naturales sint humanae rationi perviae : proinde hypothesis illa, utrum sint quaedam veritates naturales, quae homini per se perviae non sint, haec hypothesis, quae utique est mera hypothesis, per doctrinam nostram non tangitur.

Exceptio 57a. Rmus auctor huius exceptionis offenditur verbis in tertia paragrapho capitis secundi ubi dicitur, quod libri canonici et sacri Spiritu sancto inspirante conscripti sunt, et vult potius substitui verba *divinitus inspirati.* Sed phrasis nostra, *ut nostis, desumpta est ex conci-*

lio Florentino. Concilium Florentinum verba s. Petri in secunda ipsius epistola, ubi dicit (1): *Non enim voluntate humana allata est unquam prophetia sed Spiritu sancto inspirati, loquuti sunt sancti Dei homines,* concilium Florentinum haec verba Principis apostolorum transtulit ad omnes hagiographos veteris et novi Testamenti; et ex verbis concilii Florentini desumpta est phrasis nostra.

Exceptio 58a: ubi dicitur „libri sacri et canonici ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt", rmus auctor huius exceptionis vult substitui sequentia verba: *uti tales ipsa Ecclesia ab eodem Spiritu sancto edocta semper agnovit.* Sed haec phrasis substituenda Deputationi de fide non placuit, ideo quia Spiritus sanctus Ecclesiae non revelat credenda; sed potius solummodo assistit, ut in proponendis quae credenda sunt non erret, proinde verba ista utique admittenda non sunt, quia iis verbis quasi innueretur, Ecclesiam posse per Spiritum sanctum edoceri quinam libri sint sacri et canonici, et ita quidem ut Spiritus sanctus non solummodo assistat Ecclesiae docenti, sed revelet Ecclesiae dogmata, quae proponenda sunt.

Exceptio 59a vult inferre aliquale discrimen inter libros canonicos et libros inspiratos seu sacros. Reapse quoad etymologiam est discrimen inter has vôces; imo etiam in hypothesi potest distingui inter librum canonicum et inter librum inspiratum seu potius viceversa: sed in concreto, sicut nos loquimur de libris sacris veteris et novi Testamenti, nullum datur discrimen inter libros canonicos et inter libros inspiratos seu sacros.

Exceptio 60a est maioris momenti, et peto, Rmi Patres, ut saltem per momentum huic exceptioni immorari mihi liceat, et quidem multo magis, quia ex quadam inadvertentia Deputationis formula ista, ubi in quarta paragrapho capitis secundi agitur de sensu dogmatico sacrae Scripturae, formula ista, dico, rmis Patribus typis edita non tradita fuit. sed immediate in ipsa Congregatione generali hac de re relatio facta, et etiam hac de re iudicatum est. Rmus auctor huius exceptionis vult, quod ubi agitur de vero sensu sacrae Scripturae a quovis catholico tenendo, deleantur verba ista „in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium". Verba ista omnino deleri utique non possunt, nam habentur in Tridentino, et proinde etiam in nostra constitutione dogmatica desiderari nequeunt. Sed audiamus rationes seu argumenta, quae a rmo auctore huius exceptionis afferuntur. Argumentum primum hoc est, dicit: Ecclesia est infallibilis interpres revelationis totius, quae tum in sacris Scripturis tum in traditione continetur; et proinde ius habet iudicandi de vero sensu sacrae Scripturae non solummodo in rebus ad fidem et mores spectantibus, sed etiam in aliis ex. gr. historicis; et quidem hoc multo magis, quia nostris temporibus petulantia ingenia interpretum quorumdam vel maxime veritatem historicam sacrae Scripturae impugnant; et proinde dicit nimium coarctari ius Ecclesiae iudicandi de vero sensu sacrae Scripturae.

Quid dicam? Concedo antecedens, sed nego consequens. Concedo quod Ecclesia ius habet non solummodo iudicandi de vero sensu in rebus fidei, id est in dogmatibus, ut ita dicam, speculativis, et in rebus quae ad mores spectant; sed etiam in rebus quae ad historicam veritatem etc. pertinent. Inde vero non sequitur quod iuxta auctorem rmum

(1) Cap. I, 21.

huius exceptionis sequi deberet; nam quod attinet istas interpretationes, circa veritates historicas, dico, huiusmodi interpretationes aut non sunt contra dogma inspirationis sacrae Scripturae et singularum partium, aut sunt contra hoc dogma. In casu priori utique libere de iis interpretationibus potest disputari; in casu posteriori si talis interpretatio veritatis historicae offenderet dogma inspirationis, iam utique spectat ad res fidei, et proinde certe Ecclesia hac de re iudicandi ius habet.

Sed instat rmus auctor huius exceptionis, quod verba ista „in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae pertinentium" aequivoce et non in sensu concilii Tridentini in nostra constitutione dogmatica sonant. Nam dicit, in concilio Tridentino hac additione coarctari solummodo petulantia ingenia: in nostra vero constitutione coartcari ius Ecclesiae. Rmi Patres, etiam haec obiectio mihi et Deputationi de fide satis fundata non videtur. Quis est enim textus concilii Tridentini? Textus concilii Tridentini seu potius ipsissima eius verba haec sunt: „Praeterea ad coercenda petulantia ingenia (ergo praecedit hoc moti- „vum decreti, et post hoc motivum venit ipsum decretum, et quid con- „tinetur?) decernit ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et „morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram „Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem „tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero „sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra „unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari „audeat."

Ergo decretum concilii Tridentini duabus partibus constat, scilicet quod nemo audeat sacram Scripturam contorquere in sensum suum privatum, et quod unusquisque teneatur sacram Scripturam non aliter interpretari, quam iuxta sensum Ecclesiae, et non contra consensum Patrum; sed adiuncta est conditio: in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium. Ergo restrictio illa utique ad priorem partem aeque pertinet ac ad posteriorem: et reapse nullum verum discrimen est inter constitutionem dogmaticam nostram et inter decretum tridentinum. Discrimen hoc tunc solummodo admitti posset saltem quadam veri specie, si tridentina verba ipsissima sic sonarent: praeterea ad coercenda in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, petulantia ingenia decernit, ut nemo audeat sacram Scripturam ad sensum suum contorquens contra eum sensum... interpretari. Ergo si restrictio illa revera in Tridentino transumpta fuisset ad coercenda petulantia ingenia, tunc utique aliqua saltem veri species adesset. Sed quum reapse haec restrictio referatur ad illam partem decreti, quod nemo ingenio suo privato indulgeat in interpretanda Scriptura; sed quod interpretur sacra Scriptura iuxta sensum Ecclesiae, et non contra consensum Patrum, reapse discrimen nullum intercedit.

Exceptio 61[a]. Excipitur contra verba „increatae veritati" ut potius dicatur: *aeternae veritati*. Antithesis, quae est in hoc capite, potius certe postulat „increatae veritati" cum dicitur, quod creata ratio subdita sit increatae veritati, et non aeternae veritati. Et reapse certo dici optime potest „increatae veritati". Nam nostis, Rmi Patres, quod divus Thomas defendit sequentes propositiones: Quaelibet veritas praeter primam, id est Deum, est aliquo modo mutabilis; et propositionem sequentem: Veritas creata est maior anima secundum quid, ut perfectio eius, non

autem simpliciter. Ergo optime iuxta theologos optimos potest sermo fieri de veritate increata.

Exceptio 62a. Haec omnino verissima est, nam reapse in concilio Arausicano non habetur verbum „assentiendo" sed *consentiendo*, et haec mutatio utique facta est, quin suffragia Patrum desuper sint roganda.

Exceptio 63a. Rmus auctor huius exceptionis putat, ea, quae habentur in capite tertio de obiecto fidei, iuxta ordinem logicum non suo loco posita esse : sed Deputatio de fide opinionem contrariam fovet. Nam sub aliqua specie utique verum est, quod rmus auctor dicit ; sed si spectemus totam seriem sententiarum in isto capite tertio, certe locus aptissimus est pro obiecto fidei, quem paragraphus ista occupat. Agitur enim in isto capite primo de virtute fidei, et postquam fuse satis de virtute fidei actum est, agitur de obiecto fidei, et quidem fidei catholicae ; et deinde in sequenti paragrapho agitur de perseverantia in fide catholica : sed utique prius de obiecto fidei catholicae sermo esse debet, quam agatur de perseverantia in hac fide catholica.

Exceptio 64a est mere negativa ; et proinde nihil habeo, quod ad vos referam, Rmi Patres.

Etiam exceptio 67a est mere negativa ; et proinde etiam de ea idem dicendum.

Exceptio 70a in caput quartum. Agitur ibidem in illa paragrapho, de qua sermo est in hac exceptione, agitur de scientiis humanis. Offenditur iam auctor huius exceptionis verbis, quod hae disciplinae humanae, iuvante Dei gratia, sicuti a Deo profectae sunt, ita ad Deum perducere possint. Sed, Rmi Patres, si integer sensus huius paragraphi spectetur, certe causa iusta nulla adest, cur impugnetur phrasis ista. Quinam enim est sensus integer huius doctrinae ? Dicitur ibidem, humanas scientias multum conferre in commoda temporalia hominum, imo non solummodo in commoda temporalia plurimum conferre, sed etiam ad cultum religionis ; proinde ad religionem ipsam fovendam posse plurimum conducere, sicuti reapse in omnibus illis locis accidit, in quibus, ut in universitatibus nostris, omnes scientiae sibi invicem opem ferunt, et intimo amicitiae nexu inter se connectuntur. Sed tale emolumentum, quod spectat ad ipsam religionem, ad ipsum Dei cultum magis fovendum, utique non sine iuvante gratia fieri potest.

Pervenimus iam ad exceptionem 90am, nam de reliquis iam generatim dixi ubi classem quartam in suas species distribui. Rmus auctor huius emendationis vult, ut in canone primo ante verbum „creatorem" addatur *esse*, ita ut canon sic sonet : *Si quis negaverit, Deum esse creatorem, anathema sit.* Sed fallitur rmus auctor, cum putat eam fuisse mentem Deputationis hic definiendi, quod non solummodo existentia Dei lumine naturali cognosci possit, sed etiam directe definiendi, quod Deus sit creator omnium rerum : hoc utique non directe, sed solum illative in canone dicere voluimus.

Exceptio 94a agit de canone quinto capitis primi ; et rmus auctor huius exceptionis desiderat, ut pars ista canonis sic concipiatur : *aut asseruerit, mundum, qui ad gloriam Dei conditus est, etiam ad augendam Dei beatitudinem esse creatum.* Sed iterum fallitur rmus auctor huius emendationis ; nam, re sic enunciata, directe enunciaretur, quod Deus non creaverit mundum ad augendam suam beatitudinem, et indirecte solummodo, quod illum creaverit ad suam gloriam. Sed mens Deputationis de fide contraria erat, scilicet directe definiendi quod Deus condiderit mundum (ubi de fine creaturae sermo est) ad gloriam suam.

De exceptione 98a iam sermonem institui, ubi sermo erat de cognitione Dei naturali in capite primo : nam refertur exceptio ista ad eamdem prorsus rem.

Exceptio 98 1/2. Rmus *auctor huius exceptionis vult deleri* „creatorem et Dominum nostrum" in canone primo, et quidem ea ex ratione, ne videamur directe dicere, creationem omnium rerum proprie sic dictam sola ratione certo cognosci posse, ita quidem ut anathemate damnandus sit ille, qui contrarium teneat ; et infert quod creatio proprie sic dicta lumine naturali cognosci non possit, sicut historia philosophica testatur. Rmi Patres, verum est quod tempore s. Bonaventurae multum disputatum fuerit et disceptatum in scholis catholicis, utrum philosophi antiqui gentiles creationem mundi ex nihilo cognoverint necne : sed hâc de re omnes conveniunt, quod saltem potuerint cognoscere Deum creatorem. Et reapse ni fallor, si verum sensum saltem Aristotelis assecutus fuerim, Aristoteles multo magis in eo erravit, quod crediderit mundum esse aeternum, quam quod crediderit mundum non fuisse creatum a Deo. Utique uterque error aliquo interiori nexu inter se connectitur. Deputatio de fide vero putavit non sibi licere resecare in canone vocem „creatorem", quia in libro Sapientiae vox ista omnino adhibetur ; et vocem sacrae Scripturae resecare, cum agatur de re prorsus eadem, Deputatio de fide licitum non putavit.

Venimus iam ad exceptionem 99 1/2. Exceptio illa spectat ad canonem tertium capitis secundi. Canon iste in constitutione dogmatica sic sonat : „Si quis dixerit, hominem ad cognitionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex se ipso ad omnis tandem veri et boni possessionem iugi profectu pertingere posse et debere ; anathema sit". Iam rmus auctor huius exceptionis proponit canonem istum sequenti ratione esse efformandum : *Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex se ipso ad omnis tandem veri et boni possessionem iugi profectu... anathema sit.* Haec exceptio Deputationi de fide omnino placuit ; nam negari non potest tali ratione antithesim inter partem primam et secundam huius canonis esse integram, cum alias manca fuisset. Nam cum in secunda parte non solummodo agatur de cognitione veri seu de possessione veri, sed etiam de possessione omnis boni, utique etiam in prima huius canonis parte est dicendum : si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, pertingere non posse. Et reapse iuxta systema progressistarum optime sic canon confici potest, nam progressistae non solummodo negant dari aliud principium cognoscendi quam naturale ; sed etiam negant dari aliam perfectionem quam naturalem : et proinde etiam ex ipso systemate progressistarum, contra quod canon iste vel maxime fertur, optime haec additio fieri poterit. Et proinde Deputatio de fide proponit, hanc exceptionem seu potius emendationem suffragiis Patrum submittendam esse.

Exceptio 101a. Rmo *auctori huius exceptionis non placet verbum in* canone primo capitis tertii „imperari non posse" fidem scilicet ; sed potius vellet mutare haec verba in sequentia : *menti humanae non potuisse adnecti cum rationis lumine lumen supernaturale revelationis, et huic obsequium praestare.* Sed ni fallor, verba canonis, prout iacent, rei veritati multo magis conveniunt. Nam iactatae independentiae rationis, quae in canone isto damnatur, opponitur meritum fidei ; ut nostis, Rmi Patres, descendit ex obedientia Deo, quae praestatur illis, quae ratio non videt. Proinde meritum fidei descendit ex imperata fide ; et cum

meritum fidei vel maxime opponatur iactae independentiae rationis, optime, ut arbitror, dici potest : si quis dixerit, rationem humanam ita esse prorsus independentem, ita ut fides ipsi imperari non possit etc.

Exceptio 105a et etiam sequentes exceptiones pertinent ad canonem quintum capitis tertii, de quo toties in hac aula, et multo magis etiam in consessu Deputationis de fide disceptatum fuit. Reapse negare non possumus inesse adhucdum huic canoni, saltem ex parte, aliquid duriusculi. Sed denique omnes emendationes tum nostras tum etiam in foliis istis propositas ad trutinam revocavimus ; et tamen invenimus, si ad errorem Hermesii spectetur, qui isto canone condemnatur, nullam aliam formam rem melius exprimere, quam illam quae in ultima Congregatione fuit proposita et etiam a Congregatione generali acceptata.

Pervenimus ad exceptionem sub numera 109, quae exceptio refertur ad secundam partem canonis, scilicet, qui dixerit gratiam necessariam esse solummodo ad fidem vivam, quae per charitatem operatur, anathema sit. Rmus auctor huius exceptionis vult verba ista immutari in sequentia : *aut ad fidem etiam initialem et per charitatem adhuc non operantem gratiam Dei non esse necessariam.* Vera sunt, et verissima sunt, quae ibi rmus auctor affert ; sed cum error Hermesii vel maxime in eo constiterit, quod gratiam solummodo in rebus fidei necessariam putaverit ad fidem, quae per charitatem operatur, utique respiciendus est proximus canonis huius scopus ; et respectu habito proximi huius scopi, nulla ratio iusta adest, cur sententia Patrum hac de re denuo labefactetur.

Exceptio 110a ad stylum ut iam dixi pertinet. Ergo sic absolvitur classis quarta.

Jam restat, Rmi Patres, classis quinta et ultima. Exceptiones quae sequuntur inde ab 111a usque ad finem referuntur ad unam eamdemque rem, scilicet ad duplex monitum quod constitutioni dogmaticae de fide adiectum est. Quid dicam de hac conclusione constitutionis nostrae ?

Deputatio de fide non una vice, sed repetitis vicibus in sinu consessus sui hac de re egit, et semper censuit eadem prorsus constantia, hanc conclusionem sive tale monitum omnino necessarium esse. Nam non potuit non praevidere quanta mala exoritura sint, si opinio illa invalesceret quod de omnibus, quae neque in capitibus neque in canonibus huius constitutionis de fide continentur, in scholis libere, imo liberrime posset disputari. Huic tanto malo, quod eo maius esset cum post tot saecula demum Concilium Vaticanum sequutum fuerit ultimam synodum Tridentinam, huic tanto malo alia ratione obviam ire Concilium Vaticanum non potest iuxta sententiam Deputationis de fide, quam addendo constitutioni dogmaticae de fide talem clausulam, seu talem conclusionem, qua monentur fideles officii sui in erroribus eliminandis, et qua admonentur magistri, quod non sufficit probato catholico solummodo ea vitare, quae de fide vitanda sunt, sed etiam ea, quae per decreta Sedis apostolicae sunt definita.

Ergo de necessitate huius conclusionis, ne momento quidem temporis in consessu Deputationis vestrae de fide disputatum fuit ; de loco et de tempore utique aliquantulum haesit, sed solummodo unica vice : et rmus relator, qui ultima vice officio relatoris ex hoc ambone functus est, rationes vobis, Rmi Patres, ingenue exposuit, cur Deputatio de fide censeat istam conclusionem hoc loco esse publicandam. Caeteroquin per se patet quod quoad valorem dogmaticum, id est quoad censuram adiectam nihil immutatur in decretis Sedis apostolicae, etiamsi conclusio

ista per Concilium Vaticanum probetur et publicetur. Valor dogmaticus seu censura adiecta prorsus eadem et immutata manet, qualis fuit ante publicationem et decretum Concilii Vaticani. Proinde, Rmi Patres, obsecro et obtestor omnes, ut huic etiam conclusioni calculum suum, utique album, adiiciant.

Haec ergo sunt, Rmi Patres, quae vobis referenda habui. Si quid incautius eloquutus sum, parcite mihi. Nam multa debui eloqui, et ut Iacobus apostolus dicit, in multiloquio non deerit peccatum.

Cum igitur rmus relator hac sua longa oratione loquutus fuerit de exceptionibus propositis in universam constitutionem, duas tantum Patribus proposuit acceptandas, nimirum emendationem 23am sub num. 4o ubi dicitur incipiendum his verbis : *Sancta catholica apostolica romana Ecclesia*, et 99am cum dimidio, ubi canon tertius capitis secundi his verbis exprimitur : *Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, anathema sit.*

Tunc emus primus Praeses Patribus dixit :

„Iuxta hanc expositionem nomine Deputationis pro rebus fidei factam, de duobus articulis exquirenda erunt suffragia Patrum ; idque „per actum surgendi fiet more solito. R. D. Subsecretarius praeleget „articulos, de quibus ferenda erunt suffragia.“

Praelectis articulis et duplici experimento subiectis, ac consensu Patrum pene unanimi approbatis, emus primus Praeses declaravit utrumque fuisse a Congregatione generali admissum. Addidit autem :

„Emendationes admissae suis locis inserentur schemati, quod accu„ratissime revisum iuxta omnes emendationes admissas singulis rmis „Patribus ante Sessionem publicam ad propriam habitationem mitte„tur. Quod autem de Sessione publica annuntiare ac monere visum est, „R. D. Subsecretarius ex ambone annuntiabit.“

Qui ambonem ascendens sequens monitum alta voce perlegit :

„Cum post diutinos gravesque labores, quibus Deus benedixit, suffi„ciens materia pro celebranda publica Sessione in promptu sit, SSmus „Dominus Noster statuit, ut tertia Sessio sacri oecumenici Concilii Va„ticani habeatur proxima Dominica, quae est Dominica in Albis, dies „24 currentis mensis Aprilis.“

„In hac Sessione suffragia Patrum de constitutione dogmatica, quae „inscribitur *De fide catholica*, exquirentur eadem forma, quae nuper in „Congregatione generali adhibita est, ita scilicet, ut nomina singulo„rum Concilii Patrum iuxta ordinem dignitatis et promotionis alta „voce recitentur, iique quorum nomina fuerint recitata, statim surgant, „et alta ac intelligibili voce suffragium edant respondendo *placet* vel „*non placet.*“

„Animadvertendum quippe est, quod in publica Sessione iuxta litte„ras apostolicas *Multiplices inter* diei 27 Novembris 1869 num. 8, quo „modus procedendi in Sessionibus publicis praescribitur, non liceat „aliter suffragium dare, nisi pure et simpliciter per verba *placet* aut *non* „*placet*, excluso alio quovis modo.“

„Dies autem proximae Congregationis generalis post Sessionem pu„blicam habendae significabitur Patribus per monitum typis impressum „una cum argumento, quod in ea tractandum erit.“

„E Secretaria Concilii Vaticani d. 18 Aprilis 1870.“

IOSEPHUS Episcopus S. Hippolyti
Secretarius.

Post haec, iussu Praesidum idem monitum typis impressum singulis Patribus distributum fuit ; et demum dimissa Congregatio est.

DOCUMENT XXV

Actes authentiques de la troisième session où fut promulguée la Constitution Dei Filius le 24 avril 1870.

SESSIO TERTIA

Ratione moniti [in Congregatione generali XLVI. promulgati] Praefectus Caeremoniarum deinceps sequentem schedam edidit :

Intimatio per Cursores facienda domi, quoque dimisso exemplari.

Die 24 Aprilis anni 1870 Dominica in Albis *hora nona* antemeridiana in patriarchali basilica S. Petri in Vaticano habebitur Sessio III. sacri Concilii oecumenici.

Emi et Rmi DD. Cardinales *vestibus rubris* induti cum *calceis nigris* accedent ad memoratam basilicam, ubi adorato SS. Sacramento, paramenta *coloris rubri* cuique ordini propria assument et petent subsellia in aula conciliari.

Rmi DD. Patriarchae, Primates, Archiepiscopi, Episcopi et Abbates locum in Concilio habentes, adorato ut supra SS. Sacramento, in parato sacello S. Sebastiani vestes sacras *coloris rubri* sibi debitas induent, et in aulam praedictam convenient.

Missa votiva de Spiritu Sancto cantabitur ab Emo et Rmo D. Cardinali Bilio, in qua obedientia Sanctissimo Domino Nostro non praestabitur, neque fient circuli consueti.

Expleta Missa, statutae preces iuxta ordinem persolventur, quibus absolutis, suffragium dabitur a Patribus ea forma, quae praescripta est in monito a Rmo Episcopo S. Hippolyti Concilii Secretario die 18 vertentis mensis evulgato.

Intimentur itaque omnes et singuli Emi et Rmi DD. Cardinales, Rmi DD. Patriarchae, Primates, Archiepiscopi, Episcopi, Abbates et supremi Moderatores Congregationum et Ordinum Regularium ex Apostolica concessione locum in Concilio Vaticano habentes.

Intimentur quoque Vice-Camerarius, Princeps solii Concilii Custos, R. C. A. Auditor et Thesaurarius, Antistes pontificiae domui praepositus, Senator et Conservatores Urbis, Magister S. Hospitii, Protonotarii de numero Participantium quinque, Auditores Rotae quatuor, Clerici Camerae Apostolicae duo, Votantes Signaturae quatuor, Abbreviatores de Parco maiori duo, Officiales Concilii.

De Mandato SSmi D. N. Papae.

Aloysius Ferrari Protonot. Apost.
Praefectus Caeremoniarum.

Itaque die et hora statuta Concilii Patres in aulam conciliarem convenerunt propria subsellia petentes : ibique, praeter Rmum Dominum Episcopum S. Hippolyti Secretarium Concilii, aderant etiam omnes eiusdem Concilii Officiales. Missa votiva de Spiritu Sancto ab Emo et Rmo

Domino Cardinali Aloysio Bilio solemniter celebrata, Sanctissimus Dominus sacris vestibus cum pluviali et mitra indutus aulam ingressus est conciliarem medius inter Emos et Rmos Dominos Iacobum Antonelli et Gasparem Grassellini Cardinales Diaconos seniores, praecedente Auditore Sacrae Rotae Rmo Dno Aloysio Isoard Subdiacono Apostolico qui crucem deferebat, et assectantibus pontificiae familiae administris. Absolutis ritibus et caeremoniis in Methodo et Ordine praescriptis et in superioribus Sessionibus observatis, Evangelium *Undecim discipuli* ex Capite XXVIII. S. Matthaei cecinit Emus et Rmus Dominus Eduardus Borromeo Cardinalis Diaconus. Post evangelii cantum, SSmus Dominus ad faldistorium in genua procumbens intonuit hymnum *Veni Creator Spiritus*, qui, alternantibus Patribus et Cantoribus, absolutus fuit consuetis versiculis et Oratione.

Ianuae aulae synodalis ex mandato Pontificis populo patuerunt; neque exire iussi sunt pro eo tempore, quod in Methodo designatur, qui in Synodo locum non habebant.

Tunc Rmus Dominus Episcopus S. Hippolyti Concilii Secretarius et Rmus Dominus Episcopus Fabrianensis et Matilicensis ad thronum Pontificis perrexerunt: et Episcopus Fabrianensis iuxta morem accepit a SSmo Patre constitutionem dogmaticam publicandam, quam Secretarius Concilii eidem SSmo obtulerat; ac deinde ex ambone elata voce eam recitavit tenoris ut sequitur:

PIUS EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI SACRO APPROBANTE CONCILIO.

ad perpetuam rei memoriam etc. (Voir t. I, p. 7 et 670 et t. II, p. 5 et 343).

Hac Constitutione eiusque partibus integre perlectis, idem Fabrianensis et Matilicensis Episcopus Concilii Patres his verbis interrogavit:

„Reverendissimi Patres, placentne Vobis Decreta et Canones qui in „hac Constitutione continentur?“

Ut autem singulorum Patrum suffragia hac super re accurate haberentur, Rmus Dominus Concilii Subsecretarius ambonem conscendens nomina singulorum Concilii Patrum iuxta ordinem dignitatis et promotionis alta voce recitavit, ut quilibet suo nomine prolato suffragium ferret respondendo *placet* vel *non placet* ad formam Litterarum Apostolicarum *Multiplices inter*. Interim tum Scrutatores ad excipienda suffragia destinati tum Protonotarii, quorum munus erat eadem suffragia describere, e suis locis singulorum Patrum responsa accuratissime scripto exceperunt. Recensione suffragiorum habita, compertum est unanimem fuisse omnium Patrum assensum per verbum *placet* declaratum. Iidem autem Scrutatores et Notarii, exhibitis prius, quae scripto exceperant, suffragiis Rmo Domino Concilii Secretario, una cum ipso ad solium Pontificis perrexerunt: et omnibus in genua provolutis ad infimum pontificii throni gradum, Secretarius throni gradus ascendens SSmo Patri suffragiorum exitum sequenti formula renunciavit:

„Beatissime Pater: Decreta et Canones placuerunt omnibus Patribus, „nemine excepto.“

Tunc Summus Pontifex surgens supremam suam sententiam edixit solemni hac formula:

„*Decreta et Canones qui in Constitutione modo lecta continentur placue-„runt omnibus Patribus nemine dissentiente, Nosque, sacro approbante*

„*Concilio, illa et illos ut lecta sunt definimus, et Apostolica auctoritate con-„firmamus.*“

Postea duo Advocati Consistoriales accedentes cum Protonotariis ad solium Pontificis eosdem Protonotarios rogarunt, ut ad memoriam gestorum instrumentum vel instrumenta conficerent, dicentes:

„Rogamus Vos Protonotarios praesentes ut de omnibus et singulis in „hac publica Sessione sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani gestis „authenticum instrumentum vel instrumenta conficiantur.“

Ad quorum instantiam Aloysius Colombo Collegii Protonotariorum Decanus omnium nomine respondit:

„Conficiemus, Vobis testibus.“

Innuendo Rmos Dominos Bartholomaeum Pacca pontificiae domui Praepositum, et Franciscum Ricci Praefectum cubiculi Sanctitatis Suae. Tandem, cantato hymno *Te Deum*, Smus Pater Apostolicam Benedictionem impertivit, quam subsecuta est Indulgentiae publicatio facta ab Emo et Rmo Domino Philippo de Angelis Cardinali presbytero adsistente. Ita finem habuit tertia publica Sessio sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani.

Liste des Pères du Concile qui assistèrent à cette troisième session.

Patres, qui huic tertiae Sessioni interfuerunt, hi sunt:

EMINENTISSIMI ET REVERENDISSIMI DOMINI S. R. E. CARDINALES.

Ordinis episcoporum.

Constantinus Patrizi, Episcopus Portuensis et S. Rufinae.
Aloysius Amat, Episcopus Praenestinus S. R. E. Vice-Cancellarius.
Nicolaus Paracciani Clarelli, Episcopus Tusculanus.
Camillus di Pietro, Episcopus Albanensis.
Ioseph Milesi Pironi Ferretti, Episcopus Sabinensis, Abbas Commendatarius perpetuus et ordinarius Ss. Vincentii et Anastasii ad Aquas Salvias.

Ordinis presbyterorum.

Philippus de Angelis, Tit. S. Laurentii in Lucina, Archiepiscopus Firmanus, S. R. E. Camerarius.
Aloysius Vannicelli Casoni, Tit. S. Praxedis, Archiep. Ferrariensis.
Fridericus Schwarzenberg, Tit. S. Augustini, Archiepiscopus Pragensis.
Cosmas Corsi, Tit. Ss. Ioannis et Pauli ad Clivum Scauri, Archiepiscopus Pisanus.
Dominicus Carafa de Traetto, Tit. S. Mariae Angelorum, Archiepiscopus Beneventanus.
Franciscus Augustus Donnet, Tit. S. Mariae in Via, Archiepiscopus Burdigalensis.
Carolus Aloysius Morichini, Tit. S. Onuphrii, Episcopus Aesinus.
Ioachim Pecci, Tit. S. Chrysogoni, Episcopus Perusinus.
Ioseph Othmarus Rauscher, Tit. S. Mariae de Victoria, Archiepiscopus Vindobonensis.
Alexander Barnabo, Tit. S. Susannae.
Antonius Benedictus Antonucci, Tit. Ss. Silvestri et Martini ad Montes, Episcopus Anconitanus et Humanensis.
Henrius Orfei, Tit. S. Balbinae, Archiepiscopus Ravennatensis.

Petrus de Silvestri, Tit. S. Marci.
Carolus Sacconi, Tit. S. Mariae de Populo.
Angelus Quaglia, Tit. Ss. Andreae et Gregorii in Monte Coelio.
Antonius Maria Panebianco, Tit. Ss. XII. Apostolorum, Maior Poenitentiarus.
Ioseph Aloysius Trevisanato, Tit. Ss. Nerei et Achillei, Patriarcha Venetiarum.
Antoninus de Luca, Tit. Ss. Quatuor Coronatorum.
Ioseph Andreas Bizzarri, Tit. S. Hieronymi Illyricorum.
Ludovicus de la Lastra y Cuesta, Tit. S. Petri ad Vincula, Archiepiscopus Hispalensis.
Ioannes Baptista Pitra, Tit. S. Callisti.
Philippus Maria Guidi, Tit. S. Sixti, Archiepiscopus Bononiensis.
Henricus Maria de Bonnechose, Tit. S. Clementis, Archiepiscopus Rothomagensis.
Gustavus d'Hohenlohe, Tit. S. Mariae in Transpontina.
Aloysius Bilio, Tit. S. Laurentii in Paneperna.
Lucianus Bonaparte, Tit. S. Pudentianae.
Innocentius Ferrieri, Tit. S. Caeciliae.
Laurentius Barili, Tit. S. Agnetis extra moenia.
Ioseph Berardi, Tit. Ss. Marcellini et Petri.
Ioannes Ignatius Moreno, Tit. S. Mariae a Paco, Archiepiscopus Vallisoletanus.
Raphael Monaco la Valletta, Tit. S. Crucis in Hierusalem.

Ordinis diaconorum.

Iacobus Antonelli, Diaconus S. Mariae in Via Lata.
Prosper Caterini, Diaconus S. Mariae Scalaris.
Gaspar Grassellini, Diaconus S. Mariae ad Martyres.
Theodulphus Mertel, Diaconus S. Eustachii.
Dominicus Consolni, Diaconus S. Mariae in Dominica.
Eduardus Borromeo, Diaconus Ss. Viti et Modesti.
Hannibal Capalti, Diaconus S. Mariae in Aquiro.

REVERENDISSIMI DD. PATRIARCHAE.

Rogerius Aloysius Antici Mattei, Constantinopolitanus.
Paulus Ballerini, Alexandrinus.
Gregorius Jussef, Antiochenus, rit. graec. melchit.
Paulus Brunoni, Antiochenus, rit. latin.
Ioseph Valerga, Hierosolymitanus.
Ioseph Audu, Babylonensis, rit. chaldaic.
Thomas Iglesias y Barcones, Indiarum Occidentalium.
Antonius Hassun, Ciliciensis, rit. armen.
Clemens Bahus, *iam* Antiochenus, rit. graec. melchit.

REVERENDISSIMI DD. PRIMATES.

Maximilianus de Tarnoczy, Archiepiscopus Salisburgensis.
Antonius Salomone, Archiep. Salernitanus, Administrat. perpet. Eccl. Acernensis.
Emmanuel da Silveira, Archiep. S. Salvatoris in Brasilia.
Miecislaus Ledochowski, Archiep. Gnesnensis et Posnaniensis.
Franciscus Fleix y Solans, Archiep. Tarraconensis.

Ioannes Simor, Archiep. Strigoniensis.
Victor Augustus Dechamps, Archiep. Mechliniensis.
Daniel Mac Gettingan, Archiep. Armacanus.

REVERENDISSIMI DD. ARCHIEPISCOPI.

Laurentius Pontillo, Consentinus.
Ioannes Mac Hale, Tuamensis.
Tobias Aun, Berytensis, rit. maronit.
Godefridus Saint-Marc, Rhedonensis.
Petrus Apelian, Germaniciensis seu Marascensis Archiep. Ep., rit. armen.
Ignatius Kalybgian, *iam* Amasenus Archiep. Episc., rit. armen.
Iosephus Giagia, Cyprensis, rit. maronit.
Petrus Cilento, Rossanensis.
Alexander Asinari de Sanmarzano, Ephesinus in part. infid.
Alexander Angeloni, Urbinatensis.
Franciscus Norbertus Blanchet, Oregonopolitanus.
Petrus Richardus Kenrick, S. Ludovici.
Eduardus Hurmuz, Siracensis in part. infid., rit. armen.
Raphael Valentinus Valdivieso, S, Iacobi de Chile.
Raphael d'Ambrosio, Dyrrachiensis.
Augustinus Georgius Barshino, Salmasiensis, rit. chaldaic.
Ioseph de Bianchi Dottula, Tranensis, Nazarenus et Barulensis, Administr. perpet. Eccles. Vigiliensis.
Iulius Arrigoni, Lucanus.
Gregorius de Luca, Compsanus, Administr. perpet. Eccl. Campaniensis.
Ioseph Rotundo, Tarentinus.
Antonius Claret y Clarà, Traianopolitanus in part. infid.
Ioannes Hagian, Caesariensis in Cappadocia Archiep. Episc., rit. armen.
Ioannes Baptista Purcell. Cincinnatensis.
Renatus Franciscus Régnier, Cameracensis.
Beniaminus Eusebides Dimitrio, Neapoleos, rit. graec.
Ioseph Matar, Aleppensis, rit. maronit.
Silvester Guevara, S. Iacobi de Venezuela.
Ioannes Zwijsen, *iam* Ultraiectensis, *nunc* Episc. Buscoducensis.
Ioseph Sadoc Alemany, S. Francisci.
Philippus Cammarota, Caietanus.
Vincentius Taglialatela, Sipontinus, Administr. perpet. Eccl. Vestanae.
Ioannes Tamraz, Corcurensis seu Kerkukensis, rit. chaldaic.
Vincentius Tizzani, Nisibenus in part. infid.
Franciscus Xaverius Appuzzo, Surrentinus.
Caietanus Rossini, *iam* Acheruntinus et Matheranensis, *nunc* Episc. Melphicti, Iuvenacii et Terlitii.
Petrus Villanova Castellacci, Petrensis in part. infid.
Vincentius Spaccapietra. Smyrnensis, Vic. Ap. Asiae minoris.
Georgius Errington, Trapezuntinus in part. infid.
Franciscus Aemilius Cugini, Mutinensis, Abbas *nullius* Nonantulae.
Marianus Ricciardi, Rheginensis.
Gregorius de Scherr, Monacensis et Frisingensis.
Salvator Nobili Vittelleschi, *iam* Seleuciensis in part. infid., *nunc* Episc. Auximanus et Cingulanus.
Alexander Franchi, Thessalonicensis in part. infid.
Aloysius de Marinis, Theatinus, Administr. perpet. Eccl. Vastensis.

Petrus Bostani, Tyrensis et Sidoniensis, rit. maronit.
Ioseph Hippolytus Guibert, Turonensis.
Patritius Leahy, Casseliensis, Administr. perpet. Eccl. Emliensis.
Marinus Marini, *iam* Palmyrensis in part. infid., *nunc* Ep. Urbevetanus.
Gregorius Michael Szymonowiez, Leopoliensis, rit. armen.
Ioachim Limberti, Florentinus.
Caietanus Pace Forno, Rhodiensis in part. infid., Episc. Melitensis.
Philippus Gallo, Patracensis in part. infid.
Petrus Giannelli, Sardianus in part. infid.
Franciscus Pedicini, Barensis.
Michael de Deinlein, Bambergensis.
Petrus Michael Bartatar, Sertensis, rit. chaldaic.
Emmanuel Garcia Gil, Caesaraugustanus.
Thomas Connoly, Halifaxiensis.
Iulianus Floriamus Felix Desprez, Tolosanus.
Franciscus Xaverius Wierzchleyski, Leopoliensis, rit. latin.
Spiridion Maddalena, Corcyrensis.
Gregorius Ebedjesus Khayyath, Amadiensis, rit. chaldaic.
Gregorius Balitian, Aleppensis, rit. armen.
Marianus Barrio y Fernandez, Valentinus.
Leo Korckoruni, Melitenensis Archiep. Ep., rit. armen.
Carolus de la Tour d'Auvergne-Lauraguais, Bituricensis.
Gregorius Martinoz, de Manila.
Petrus Puch y Solona, de Plata.
Cyrillus Behnam Benni, Mausiliensis, rit. syriac.
Benvenutus Monzon y Martins, Granatensis.
Petrus Doimus Maupas, Iadrensis.
Dionysius Georgius Scelhot, Aleppensis, rit. syriac.
Athanasius Ciarchi, Babylonensis, rit. syriac.
Georgius Darboy, Parisiensis.
Pelagius Antonius de Lavastida y Davalos, Mexicanus.
Andreas Casasola, Utinensis.
Ludovicus Dubreil, Avenionensis.
Melchior Nasarian, Mardensis, rit. armen.
Laurentius Bergeretti, Naxiensis.
Martinus Ioannes Spalding, Baltimorensis.
Ioannes Mac Closkey, Neo-Eboracensis.
Ludovicus Haynald, Colocensis et Bacsiensis.
Marianus Escalada, de Buenos Ayres.
Ioannes Paulus Lyonnet, Albiensis.
Henricus Eduardus Manning, Westmonasteriensis.
Paulus Melchers, Coloniensis.
Franciscus Xaverius de Merode, Melitenensis in part. infid.
Aloysius Ciurcia, Irenopolitanus in part. infid., Vic. Ap. Aegypti et Arabiae.
Gualterius Steins, Bostrensis in part. infid., Vic. Apost. Calcuttae.
Aloysius Natoli, Messanensis.
Ioseph Benedictus Dusmet, Catanensis.
Ioseph Cardoni, Edessenus in part. infid.
Aloysius Nazari de Calabiana, Mediolanensis.
Ioannes Landriot, Remensis.
Athanasius Kauam, Tyrensis, rit. graec. melch.
Aloysius Puecher Passavalli, Iconiensis in part. infid.

Victor Bernadou, Senonensis, Episcopus Antissiodorensis.
Anastasius Rodrigo Yusto, Burgensis.
Bernardus Pinol y Aycinena, de Guatimala.
Andreas Ignatius Schaepman, Ultraiectensis.
Ioseph Checa, Quitensis.
Petrus Loza, de Guadalaxara.
Stephanus Stefanopoli, Philipensis in part. infid., rit. graec.
Ioannes Vancsa, Fogarasiensis et Albae Iuliae, rit rumen.
Ioseph Angelini, Corinthiensis in part. infid.
Timotheus Attar, Amidensis seu Diarbekirensis, rit. chaldaic.
Ioannes Lynch, Torontinus.

REVERENDISSIMI DD. EPISCOPI.

Ioannes Petrus Losanna, Bugellensis.
Leonardus Todisco Grande, Asculi et Ceriniolae.
Guillelmus Sillani Aretini, *iam* Tarracinensis.
Gaspar Labis, Tornacensis.
Theodosius Kojungi, Sidoniensis, rit. graec. melch.
Ignatius Bourget, Marianopolitanus.
Laurentius Biale, Ventimiliensis.
Ioseph Maria Severa, Interamnensis.
Fridericus de Marguerye, Augustodunensis.
Franciscus Lacroix, Baionensis.
Aloysius Moreno, Eporediensis.
Franciscus Victor Rivet, Divionensis.
Emmanuel Verrolles, Columbicensis in part. infid., Vic. Ap. Leaotung.
Augustus Allou, Meldensis.
Ludovicus Besi, Canopensis in part. infid.
Stephanus Bagnoud, Bethlemensis in part. infid.
Georgius de Stahl, Herbipolensis.
Carolus Gigli, Tiburtinus.
Andreas Raess, Argentinensis.
Richardus Vincentius Whelan, Wheelingensis.
Eugenius Desflèches, Sinitensis in part. infid., Vic. Ap. Sutchuensis orientalis.
Franciscus Vibert, Maurianensis.
Stephanus Charbonneau, Jassensis in part. infid., Vic. Ap. Maysurii.
Nicolaus Crispigni, Fulginatensis.
Ioseph Gignoux, Bellovacensis.
Ioannes Hilarius Boset, Emeritensis.
Eleonorus Aronne, Montis Alti.
Ioannes Baptista Berteaud, Tutelensis.
Paulus Dupont des Loges, Metensis.
Ioannes Alberti, Syrensis, Vic. Ap. Graeciae.
Ioannes Thomas Ghilardi, Montis Regalis in Pedemontio.
Ioseph Iannuzzi, Lucerinus.
Petrus Severini, Sappensis.
Ioannes Martinus Henni, Milwauchiensis.
Ioannes Doney, Montis Albani.
Salvator Fertitta, Cavensis et Sarnensis.
Ioannes Baptista Montixi, Ecclesiensis.
Petrus Iosephus de Preux, Sedunensis.
Carolus Rousselet, Sagiensis.

Gabriel Grioglio, Euriensis in part. infid.
Aloysius Moccagatta, Zenopolitanus in part. infid., Vicar. Apost. Kantung.
Fidelis Suter, Rosaliensis in part. infid., Vic. Ap. Tunetanus.
Bonaventura Atanasio, *iam* Liparensis.
Philippus Viard, Wellingtoniensis.
Alexius Wicart, Vallis Guidonis.
Ioannes Brady, Pertensis.
Ioannes Pellei, Aquipendiensis.
Iacobus Maria Baillès, *iam* Lucionensis.
Daniel Murphy, Hobartoniensis.
Stephanus Marilley, Lausanensis et Genevensis.
Guillelmus Ullathorne, Birminghamiensis.
Alexius Canoz, Thamassensis in part. infid., Vic. Ap. Madurensis.
Theodorus Forcade, Nivernensis.
Modestus Demers, Vancouveriensis.
Aloysius Maigret, Arathensis in part. infid., Vic. Aposi. Sandwichianus.
Petrus Paulus Trucchi, Foroliviensis.
Franciscus Mazzuoli, S. Severini.
Felix Cantimorri, Parmensis.
Philippus Mincione, Miletensis.
Vincentius d'Alfonso, Pennensis et Atriensis.
Amedeus Rappe, Clevelandensis.
Ioseph Novella, Patarensis in part. infid.
Petrus Vranken, Colophoniensis in part. infid., Vic. Apost. in Batavia.
Ioseph Serra, Dauliensis in part. infid.
Ioannes Derry, Clonfertensis.
Iacobus Goold, Melburnensis.
Eugenius Guigues, Owtawiensis.
Franciscus Gandolfi, Cornetanus et Centumcellensis.
Hilarius Alcazar, Paphensis in part. infid., Vic. Ap. Tunchini orientalis.
Ioannes Balma, Ptolemaidensis in part. infid.
Mauritius de Saint-Palais, Vincennopolitanus.
Iulianus Meirieu, Diniensis.
Laurentius Renaldi, Pineroliensis.
Antonius Ranza, Placentinus.
Ioannes Foulquier, Mimatensis.
Antonius Boscarini, S. Angeli in Vado et Urbaniensis.
Aloysius Vetta, Neritonensis.
Ianuarius Acciardi, Anglonensis et Tursiensis.
Ludovicus Caverot, S. Deodati.
Franciscus Kelly, Derriensis.
Guillelmus Keane, Cloynensis.
Rudesindus Salvado, Portus-Victoriae in Australia, Abbas *nullius* Novae Nursiae.
Livius Parlatore, S. Marci et Bisinianensis.
Felix Dupanloup, Aurelianensis.
Ludovicus Franciscus Eduardus Pie, Pictaviensis.
Ignatius Sellitti, Melphiensis et Rappollensis.
Petrus Simon de Dreux Brézé, Molinensis.
Armandus de Charbonnell, Sozopolitanus in part. infid.
Raphael Bachettoni, Nursinus.
Franciscus Xaverius Petagna, Stabiarum seu Castrimaris.

Guillelmus Emmanuel de Ketteler, Moguntinus.
Petrus d'Uriz y de Labairu, Pampilonensis et Tudelensis.
Ioannes Mac Gill, Richmondensis.
Ioannes Baptista Miége, Messeniensis in part. infid., Vic. Apost. Kansas ad orientem Mantium Saxosorum.
Ioseph Hyacinthus Sohier, Gadarensis in part. infid., Vic. Apost. Cochinchinae septentrionalis.
Hieronymus Verzeri, Brixiensis.
Ioannes Farina, Vicentinus.
Antonius Cousseau, Engolismensis.
Eduardus Iacobus Wedekin, Hildeshemiensis.
Petrus Lacarrière, *iam* Guadalupensis.
Franciscus Allard, Samariensis in part. infid., Vic. Ap. de Natal.
Philippus Fratellini, Forosemproniensis.
Aloysius Margarita, Uritanus.
Ludovicus Pallu du Parc, Blesensis.
Anselmus Llorente, S. Iosephi de Costarica.
Thomas Grant, Southwarcensis.
Guillelmus Turner, Salfordensis.
Iacobus Brown, Salopiensis.
Vincentius Bisceglia, Thermularum.
Ioannes Petrus Mabile, Versaliensis.
Ioannes Valerianus Jirsik, Budvicensis.
Colinus Mac Kinnon, Arichatensis.
Paulus Hindi, Jazirensis, rit. chaldaic.
Aloysius de la Place, Hadrianopolitanus in part. infid., Vic. Ap. Tche-ly septentrionalis.
Ioseph Aloysius Pukalski, Tarnoviensis.
Ioannes Iacobus Guerrin, Lingonensis.
Ioannes Ioseph Longobardi, Andriensis.
Aloysius Sodo, Thelesinus seu Cerretanus.
Bartholomaeus d'Avanzo, Calvensis et Theanensis, Admin. Apost. Eccl. Castellanetensis.
Raphael de Franco, Catacensis.
Franciscus Landeira y Sevilla, Carthaginiensis.
Ludovicus Eugenius Regnault, Carnutensis.
Antonius la Scala, S. Severi.
Theodorus de Montpellier, Leodiensis.
Jesualdus Vitali, Ferentinas.
Aloysius Filippi, Aquilanus.
Iacobus M. Achilles Ginoulhiac, Gratianopolitanus.
Ioseph Caizal y Estrade, Urgellensis.
Ioannes Loughlin, Brooklynensis.
Ludovicus de Goesbriand, Burlingtonensis.
Thaddaeus Amat, Montereyensis et Angelorum.
Augustus Maria Martin, Natchitochensis.
Aemygdius Foschini, Civitatis Plebis.
Vincentius Materozzi, Rubensis et Bituntinus.
Henricus Foerster, Wratislaviensis.
Petrus Aloysius Speranza, Bergomensis.
David Moriarty, Kerriensis et Aghadonensis.
Ignatius Persico, Savannensis.
Vincentius Zubranich, Ragusinus.

Carolus Colina, Tlascalensis.
Hyacinthus Barberi, Neocastrensis.
Ioseph Fanelli, S. Angeli de Lombardis et Bisaciensis.
Aloysius de Agazio, Triventinus.
Felix Romano, Isclanus.
Ioannes Leahy, Dromorensis.
Ludovicus Forwerk, Leontopolitanus in part. infid., vicar. apost. in regno Saxoniae.
Nicolaus Renatus Sergent, Corisopitensis.
Innocentius Sannibale, Eugubinus.
Ioannes Rosati, Tudertinus.
Caietanus Rodilossi, Alatrinus.
Dominicus Zelo, Aversanus.
Franciscus Gallo, Abellinensis.
Franciscus Giampaolo, Larinensis.
Petrus Rota, Guastallensis.
Ioannes Ioseph Vitezich, Veglensis.
Franciscus Roullet de la Bouillerie, Carcassonensis.
Guillelmus Vaughan, Plymuthensis.
Nicolaus Pace, Amerinus.
Ioseph Formisano, Nolanus.
Raphael Morisciano, Squillacensis.
Ioannes Benini, Pisciensis.
Ludovicus Augustus Delalle, Ruthenensis.
Ioseph del Prete Belmonte, Thyatirensis in part. infid.
Ildephonsus Renatus Dordillon, Cambysopolitanus in part. infid., Vic. Ap. Insularum Marchionum.
Vincentius Moretti, Imolensis.
Ioannes Renier, Feltrensis et Bellunensis.
Antonius Ioseph Henricus Jordany, Foroiuliensis et Tolonensis.
Laurentius Gilooly, Elphinensis.
Ioannes Farrel, Hamiltonensis.
Hadrianus Languillat, Sergiopolitanus in part. infid., Vic. Apost. Nankinensis.
Elias Antonius Alberani, Asculanus in Piceno.
Thomas Passero, Troianus.
Henricus de Rossi, Casertanus.
Iacobus Bernardi, Massanus.
Claudius Iacobus Boudinet, Ambianensis.
Marcus Calogerà, Spalatensis et Macarensis.
Conradus Martin, Paderbornensis.
Zephyrinus Guillemin, Cybistranus in part. infid., Praefect. Apost. Hainon in Sinis.
Philippus Vespasiani, Fanensis.
Clemens Fares, Pisaurensis.
Vincentius Gasser, Brixinensis.
Franciscus Marinelli, Porphyriensis in part. infid.
Thomas Furlong, Fernensis.
Ioannes Mac Evilly, Galviensis.
Guillelmus Henricus Elder, Natchetensis.
Guillelmus Iosephus Clifford, Cliftoniensis.
Ludovicus Delcusy, Vivariensis.
Petrus Gérault de Langalerie, Bellicensis.

Petrus Maria Ferrè, Casalensis.
Amandus Renatus Maupoint, S. Dionysii Reunionis.
Ioannes Baptista Scandella, Antinoënsis in part. infid., Vic. Apost. Calpensis.
Petrus Buffetti, Britinoriensis, Admin. Ap. Eccl. Sarsinatensis.
Ioseph Targioni, Volaterranus.
Aloysius Maria Paoletti, Montis Politiani.
Eustachius Vitus Modestus Zanoli, Eleutheropolitanus in part. infid., Vic. Ap. Upensis.
Ioseph de los Rios, Lucensis.
Michael O'Hea, Rossensis.
Patritius Lynch, Carolopolitanus.
Ioseph Maria Papardo del Parco, Sinopensis in part. infid.
Ioannes Petrus Sola, Niciensis.
Cosmas Marrodan y Rubio, Tirasonensis.
Bernardus Conde y Corral, Zamorensis in Hispania.
Franciscus Benavides, Seguntinus.
Ferdinandus Blanco, Abulensis.
Matthaeus Jaume y Garau, Minoricensis.
Paulus Carrion, de Portorico.
Augustinus Verot, S. Augustini.
Franciscus Mac Farland, Hartfordiensis.
Eduardus Horan, Regiopolitanus seu Kingstoniensis.
Carolus Ioannes Fillion, Cenomanensis.
Ignatius Senestrey, Ratisbonensis.
Iacobus Jeancard, Ceramensis in part. infid.
Ioannes Pinchon, Polemoniensis in part. infid., Vic. Ap. Sutchuensis occiduo-septentrionalis.
Franciscus Kerril Amherst, Northantoniensis.
Ludovicus Idèo, Liparensis.
Michael Payà y Rico, Conchensis in Hispania.
Andreas Rosales y Munoz, Almeriensis.
Ioannes Antonius Augustus Belaval, Apamiensis.
Pancratius Dinkel, Augustanus Vindelicorum.
Petrus Cubero y Lopez de Padilla, Oriolensis.
Joachim Lluch, Salmanticensis, Administr. Apost. Civitatensis.
Petrus Tilkian, Brusensis, rit. armen.
Carolus Poirier, Rosensis.
Antonius Maria Valenziani, Fabrianensis et Matilicensis.
Hyacinthus Luzi, Narniensis, Administr. Apost. Eccl. Mandelensis.
Melchior lo Piccolo, Nicosiensis in Sicilia.
Ioannes Guttadauro de Reburdone, Calatanisiadensis.
Ferdinandus Arguelles y Miranda, Asturicensis.
Iacobus Quinn, Brisbanensis.
Antonius Halagi, Artuinensis, rit. armen.
Carolus Macchi, Regiensis in Aemilia.
Aloysius Riccio, Calatinus.
Michael Milella, Aprutinus.
Franciscus Xaverius d'Ambrosio, Muranus.
Andreas Emmanuel Asmar, Zachuensis, rit. chaldaic.
Simon Spilotros, Tricaricensis.
Felix Petrus Fruchaud, Lemovicensis.
Ludovicus Maria Epivent, Aturensis.

Ioseph Lopez Crespo, Santanderiensis.
Ioannes Sweeny, S. Ioannis.
Petrus Pichon, Helenopolitanus in part. infid., Vic. Ap. Sutchuensis meridionalis.
Ioannes Monetti, Cerviensis.
Alexander Paulus Spoglia, Comaclensis.
Aloysius Mariotti, Feretranus.
Valerius Laspro, Gallipolitanus.
Aloysius Lembo, Cotronensis.
Petrus Ieremias Michael Angelus Celesia, Pactensis.
Ambrosius Abdou, Mariamnensis, rit. graec. melchit.
Petrus Mac Intyre, Carolinopolitanus.
Iacobus Rogers, Chathamensis.
Patritius Dorrian, Dunensis et Connorensis.
Petrus Dufal, Delconensis in part. infid., Vic. Ap. Bengalae orientalis.
Bonaventura Rizo, Saltensis.
Ludovicus Faurie, Apolloniensis in part. infid., Vic. Apost. Kouei-Tcheou.
Eugenius O'Connel, Vallispratensis.
Aloysius Antonius dos Santos, Fortalexiensis.
Michael Domenec, Pittsburgensis.
Thomas Grimley, Antigonensis in part. infid., Vic. Ap. promontorii bonae spei.
Antonius de Macedo Costa, Belemensis de Para.
Claudius Theodorus Magnin, Anneciensis.
Emmanuel Ravinet, Trecensis.
Antonius de Vasconcellos Pereira de Mello, Lamacensis.
Gerardus Petrus Wilmer, Harlemensis.
Georgius Butler, Limericensis.
Carolus Theodorus Colet, Lucionensis.
Franciscus Ioseph le Courtier, Montis Pessulani.
Antonius Monescillo, Giennensis.
Henricus Maret, Surensis in part. infid.
Robertus Cornthwaite, Beverlacensis.
Fridericus Maria Zinelli, Tarvisinus.
Aloysius de Canossa, Veronensis.
Benedictus Villamitjana, Derthusensis.
Franciscus Crespo y Bautista, Arcensis in part. infid.
Augustinus David, Briocensis.
Ludovicus Nogret, S. Claudii.
Pantaleon Monserrat y Navarro, Barcinonensis.
Ioseph Fessler, S. Hippolyti.
Mathias Eberhard, Trevirensis.
Ignatius Guerra, de Zacathecas.
Constantinus Bonet, Gerundensis.
Bernardinus Trionfetti, Tarracinensis, Privernensis et Setinus.
Antonius Galecki, Amathuntinus in part. infid., Vic. Ap. Cracoviensis.
Claudius Maria Dubuis, Galvestoniensis.
Nicolaus Conaty, Kilmorensis.
Nicolaus Adames, Halicarnassensis in part. infid., Vic. Ap. Luxemburgensis.
Ioseph Papp-Szilágyi de Illesfalva, Magno-Varadinensis, rit. rumen.
Ioannes Baptista Greith, S. Galli.
Fidelis Abbati, Sanctorinensis.

Ioannes Baptista Ormaechea, de Tulancingo.
Ambrosius Serrano, de Chilapa.
Ioannes Baptista Gazailhan, *iam* Venetensis.
Ioannes Tissot, Milevitanus in part. infid., Vic. Ap. Vizigapatami.
Aloysius Elloy, Tipasitanus in part. infid., Coadiutor Vic. Apost. Oceaniae centralis.
Ioannes Zaffron, Sebenicensis.
Ioseph Nicolaus Dabert, Petrocoricensis.
Petrus Maria Le Breton, Aniciensis.
Ignatius Moraes Cardoso, Pharanensis.
Eugenius Lachat, Basileensis.
Flavianus Matah, Jazirensis, rit. syriac.
Franciscus Andreoli, Calliensis et Pergulanus.
Paulus Micaleff, Tifernatensis.
Antonius Pettinari, Nucerinus.
Ioannes Petrus Dours, Suessionensis.
Aloysius d'Herbomez, Miletopolitanus in part. infid., Vic. Apost. Columbiae britannicae.
Ioseph Salandari, Marcopolitanus in part. infid., Visit. Ap. Moldaviae.
Elias Mellus, Akrensis, rit. chaldaic.
Ioannes Ellios Bet-etme, Episc. Syncellus Patriarchae Syrorum, rit. syriac.
Ioannes Strain, Abilensis in part. infid., Vic. Ap. districtus orient. Scotiae.
Thomas Nulty, Midensis.
Eduardus Dubar, Canathensis in part. infid., Vic. Ap. Tche-ly orientalis.
Edmundus Franciscus Guierry, Danabensis in part. infid., Vic. Ap. Tche-Kiang.
Ioannes Ioseph Faict, Brugensis.
Ferdinandus Antonius Augustinus Dupont, Azotensis in part. infid., Vic. Ap. Siamensis.
Hyacinthus Vera, Megarensis in part. infid.
Gaspar Mermillod, Hebronensis in part. infid., Auxil. Genevensis.
Angelus Kraljevic, Metellopolitanus in part. infid., Vic. Ap. Hercegovinae.
Iacobus Donnelly, Clogheriensis.
Eligius Cosi, Prienensis in part. infid., Coadiutor Vic. Ap. Kantung.
Claudius Maria Dépommier, Chrysopolitanus in part. infid., Vic. Ap. Coimbatourii.
Ioannes Ghiureghian, Trapezuntinus, rit. armen.
Guillelmus Renatus Meignan, Catalaunensis.
Fransciscus Nicolaus Gueullette, Valentinensis.
Stephanus Ramadié, Elnensis.
Raymundus Garcia y Anton, Tudensis.
Hyacinthus Martinez, S. Christophori de Havana.
Henricus Bracq, Gandavensis.
Ioseph Gelabert, Paranensis.
Ioannes Huerta, Puniensis.
Ioseph Moreyra, Ayacuquensis.
Emmanuel del Valle, Huanucensis.
Nicolaus Power, Sareptanus in part. infid., Coadiutor Laonensis.
Laurentius Shiel, Adelaidopolitanus.

Ioannes Ioseph Conroy, Albanensis in America.
Raphael Popoff, Episc. Administr. Apost. Bulgarum.
Stephanus Perez Fernandez, Malacitanus.
Fabianus Arenzana, Calaguritanus et Calceatensis.
Ferdinandus Ramirez y Vasquez, Pacensis in Hispania.
Ioseph Alvez Feijo, S. Iacobi Capitis Viridis.
Emmanuel Ulloa, de Nicaragua.
Ioannes Marango, Tenensis et Miconensis.
Nicolaus Frangipane, Concordiensis.
Augustinus Paulus Wahala, Litomericensis.
Ioannes Lozano, Palentinus.
Antonius Iorda y Soler, Vicensis.
Ioannes Ioseph Williams, Bostoniensis.
Abraham Bsciai, Cariopolitanus in part. infid., rit. copt., Vic. Ap. Coptorum.
Carolus La Rocque, S. Hyacinthi.
Stephanus Israelian, Karputhensis, rit. armen.
Ioannes Hennessy, Dubuquensis.
Eduardus Fitzgerald, Petriculanus.
Bernardus Petitjean, Myriophitensis in part. infid., Vic. Ap. Iaponiae.
Stephanus Melchisedechian, Erzerumiensis, rit. armen.
Carolus Philippus Place, Massiliensis.
Ioannes Baptista Iosephus Lequette, Atrebatensis.
Ioannes Maria Bécel, Venetensis.
Petrus Grimardias, Cadurcensis.
Ioannes Henricus Beckmann, Osnabrugensis.
Ignatius Ordonez, Bolivarensis.
Georgius Dubocowich, Pharensis.
Marianus Brezmes Arredondo, Guadixensis.
Ioseph de la Cuesta y Maroto, Auriensis.
Angelus di Pietro, Nyssenus in part. infid.
Iacobus Chadwick, Hagulstadensis et Novocastrensis.
Ludovicus La Flèche, Anthedonensis in part. infid., Coadiutor Trifluvianensis.
Guillelmus Lanigan, Gulbornensis.
Ioannes Langevin, S. Germani.
Ioseph Aggarbati, Senogalliensis.
Ioseph Maria Bovieri, Faliscodunensis.
ulius Lenti, Nepesinus et Sutrinus.
Thomas Gallucci, Recinetensis et Lauretanus.
Ioannes Baptista Cerruti, Savonensis et Naulensis.
Ioseph Giusti, Aretinus.
Hannibal Barabesi, S. Miniati.
Ioseph Rosati, Lunensis-Sarzanensis et Brugnatensis.
Anselmus Faàli, Grossetanus.
Salvator Angelus Demartis, Galtellinensis-Norensis.
Franciscus Zunnui Casula, Uxellensis et Terralbensis.
Iacobus Jans, Augustanus.
Vincentius Jekelfalusy, Alba-Regalensis.
Franciscus Gros, Tarentasiensis.
Flavianus Hugonin, Baiocensis.
Franciscus Leopoldus de Leonrod, Eistetensis.
Philippus Manetti, Tripolitanus in part. infid., Administr. Apost. Abbatiae *nullius* Sublaquensis.

Conceptus Focacetti, Lystrensis in part. infid., Administr. Ap. Aquipendii.
Amatus Pagnucci, Agathonicensis in part. infid., Coadiutor Vic. Ap. Xen-si.
Caietanus Franceschini, Maceratensis et Tolentinus.
Antonius Maria Fania, Potentinus et Marsicensis.
Andreas Formica, Cuneensis.
Carolus Savio, Astensis.
Laurentius Gastaldi, Salutiarum.
Eugenius Galletti, Albae Pompeiae.
Antonius Colli, Alexandrinus Statelliorum.
Henricus Bendi, *Pistoriensis et Pratensis.*
Benedictus Leo Thomas, Rupellensis.
Ioseph Alfredus Foulon, Nanceiensis et Tullensis.
Felix de Las Cases, Constantinianus et Aipponensis.
Leo Meurin, Ascalonensis in part. infid., Vic. Ap. Bombayensis.
Gabriel Capaccio, Mellipotamensis in part. infid.
Antonius Grech Delicata Dassia Testaferrata, Gaudisiensis.
Ioannes Baptista Callot, Oranensis.
Ioannes Baptista Zwerger, Secoviensis.
Amatus Victor Franciscus Guilbert, Vapincensis.
Dominicus Reynaudi, Aegensis in part. infid., Vic. Ap. Sophiae et Philippopolis.
Cornelius Mac Cabe, Ardagadensis.
Raphael Corradi, Balneoregiensis.
Franciscus Cardozo Ayres, Olindensis.
Philippus Krementz, Varmiensis.
Wenceslaus Achaval, S. Ioannis de Cuyo.
Michael Iacopi, Pentacomiensis in part. infid., Vic. Ap. Agrensis.
Paulus Tosi, Rhodiopolitanus in part, infid., Vic. Ap. Patnensis.
Stephanus Fennelly, Thermopylensis in part. infid., Vic. Ap. Madraspatanus.
Guillelmus O'Hara, Scrantonensis.
Ieremias Shanahan, *Harrisburgensis.*
Michael Heiss, Crossensis.
Bernardus Mac Quaid, Roffensis in America.
Guillelmus Mac Closkey, Ludovicopolitanus.
Tobias Mullen, Eriensis.
Stephanus Vincentius Ryan, Buffalensis.
Iacobus Gibbons, Adramyttensis in part. infid., Vic. Ap. Carolinae septentrionalis.
Ludovicus Lootens, Castabalensis in part. infid., Vic. Ap. de Idaho.
Ioannes Perger, Cassoviensis.
Carolus Bermudez, Popayanensis.
Salvator Magnasco, *Bolinensis in part. infid.*
Ioannes Bagalà Blasini, Cydoniensis in part. infid.
Thomas Gentili, Dionysiensis in part. infid., Coadiutor Vic. Ap. Fokien.
Ivo Maria Croc, Larandensis in part. infid., Coadiutor. Vic. Ap. Tunchini meridionalis.
Georgius Marchih, Catarensis.
Benedictus Sans y Forés, Ovetensis.
Iosephus Maria de Urquinaona, Canariensis et S. Christophori de Laguna.

Vincentius Marquez, de Antequera.
Franciscus Adulphus Namszanowski, Agathopolitanus in part. infid.
Franciscus Laouënan, Flaviopolitanus in part. infid., Vic. Ap. Pundicherii.
Ephrem Naria Garrelon, Nemesinus in part. infid., Vic. Ap. Quilonensis.
Leonardus Mellano, Olympensis in part. infid., Vic. Ap. Verapolytanus.
Christophorus Bonjean, Medensis in part. infid., Vic. Ap. Iaffnensis.
Petrus Nunez, Cauriensis.
Petrus de Lacerda, S. Sebastiani Fluminis Ianuarii.
Callistus Clavigo, Pacensis in Bolivia.
Ignatius Mrak, Marianopolitanus et Marquettensis.
Ioannes Mac Donald, Nicopolitanus in part. infid., Vic. Ap. districtus septentrionalis Scotiae.
Ioannes Baptista Maneschi, Verulanus.
Ioseph Emmanuel Orrego, de Serena.
Gaspar Willi, Antipatrensis in part. infid., Auxiliaris Curiensis.
Gabriel Farso, Mardensis, rit. chaldaic.
Stephanus Lipovniczky de Lipovnok, Magno-Varadinensis, rit. lat.
Sigismundus Kovacs, Quinqueecclesiensis.
Alexander Valsecchi, Tiberiadensis in part. infid.
Timotheus O'Mahony, Armidalensis.
Ioannes Marcellus Touvier, Olenensis in part. infid., Vic. Apost. Abyssiniae.
Carolus Iosephus de Hefele, Rottenburgensis.
Germanus Villavalso, de Chiapa.
Ioannes Barbèro, Dolychensis in part. infid., Vic. Ap. Hyderabad.
Petrus Paulus de Cuttoli, Adiacensis.
Carolus Aemilius Freppel, Andegavensis.
Ioseph Reyne, Guadalupensis.
Emmanuel Restrepo, Pastopolitanus.
R. D. Casimirus Sosnowski, Decanus Ecclesiae Cathedralis Lublinensis, Administrator Apostolicus Dioecesis Podlachiensis in Imperio Russiae[1].

ABBATES NULLIUS DIOECESIS.

Guillelmus de Cesare, Generalis Congr. Virginianae Montis Virginis.
Iulius de Ruggero, Ord. S. Benedicti SS. Trinitatis Cavensis.
Ioannes Chrysostomus Kruesz, Ord. S. Benedicti S. Martini in monte Pannoniae.
Leopoldus Zelii Iacobuzi, Ord. S. Benedicti S. Pauli de Urbe.
Romaricus Flugi, Ord. S. B. Ss. Nicolai et Benedicti Monoeci.

ABBATES GENERALES ORDINUM MONASTICORUM.

Henricus van den Wijmelenberg, Abbas Monasterii S. Agathae Cuykensis, Magister Generalis Ordinis Canonicorum Regularium Ordinis S. Crucis.
Albertus Passeri, Abbas Canonicae S. Agnetis extra Urbis moenia, Vicarius Generalis Congregationis Canonicorum Regularium Lateranensium SS. Salvatoris.

1. Hic interfuit Concilio ex speciali Sanctissimi Domini concessione et privilegio, cum nullus ex Poloniae Episcopis in Concilio sederet.

Henricus Schmid, Abbas Monasterii S. Mariae Einsiedlensis Ordinis S. Benedicti, Praeses Congregationis Helvetiae.

Richardus Placidus Burchall, Abbas Monasterii S. Petri Westmonasteriensis Ordinis S. Benedicti, Praeses Congregationis Angliae.

Bonifacius Wimmer, Abbas Monasterii S. Vincentii in Pennsylvania Ordinis S. Benedicti, Praeses Congregationis Americae in Statibus foederatis Americae septentrionalis.

Utto Lang, Abbas Monasterii S. Michaelis Mettensis Ordinis S. Benedicti, Praeses Congregationis Bavariae.

Henricus Corvaja, Abbas Monasterii S. Flaviae Calatanisiadensis Ordinis S. Benedicti, Praeses Congregationis Italiae.

Germanus Gai, Abbas Monasterii S. Praxedis de Urbe, Generalis Congregationis Vallis Umbrosae.

Theobaldus Cesari, Abbas Monasterii S. Bernardi ad Thermas de Urbe, Generalis Ordinis Cisterciensis.

Adamus Adami, Abbas Monasterii S. Benedicti Fabrianensis, Generalis Congregationis Silvestrinae.

Elisaeus Elias, Ordinis S. Antonii, Abbas Generalis Congregationis S. Hormisdae ritus chaldaici.

Basilius Grifoni, Ordinis S. Benedicti, Abbas Monasterii Ss. Andreae et Gregorii in monte Coelio, Vicarius Generalis Congregationis Camaldulensis.

Timotheus Gruyer, Abbas Domus Dei B. Mariae de Trappa, Vicarius Generalis Ordinis Cisterciensis recentioris reformationis in Gallia.

Ephrem van der Meulen, Abbas Montis Olivarum B. Mariae de Trappa, Vicarius Generalis Ordinis Cisterciensis antiquioris reformationis in Gallia.

Benedictus Santini, Ordinis S. Benedicti, Abbas Archicoenobii Montis Oliveti maioris in Hetruria, Vicarius Generalis Congregationis Olivetanae.

MODERATORES GENERALES CONGREGATIONUM ET ORDINUM RELIGIOSORUM.

Alexander Maria Teppa, Praepositus Generalis Congregationis S. Pauli.

Bernardinus Sandrini, Praepositus Generalis Congregationis Somaschae.

Petrus Beckx, Praepositus Generalis Societatis Iesu.

Quiricus Quirici, Rector Generalis Congregationis Matris Dei.

Ioseph a Calasanctio Casanovas, Praepositus Generalis Congregationis Scholarum Piarum.

Franciscus Maria Cirino, Vicarius Generalis Congregationis Clericorum Regularium.

Ioseph Maria Novaro, Vicarius Generalis Congregationis Clericorum Regularium Minorum.

Camillus Guardi, Vicarius Generalis Congregationis Clericorum Regularium Infirmis Ministrantium.

Vincentius Jandel, Magister Generalis Ordinis Praedicatorum.

Bernardinus a Portugruario, Minister Generalis totius Ordinis Minorum.

Ludovicus Marangoni, Minister Generalis Ordinis Minorum Conventualium.

Ioannes Bellomini, Prior Generalis Ordinis Eremitarum S. Augustini.

Dominicus a sancto Ioseph, Praepositus Generalis Ordinis Carmelitarum Discalceatorum.

Ioannes Angelus Mondani, Prior Generalis Ordinis Servorum B. M. V.
Raphael Ricca, Corrector Generalis Ordinis Minimorum.
Benedictus a Virgine, Minister Generalis FF. Discalceatorum Ordinis SS. Trinitatis Redemptionis Captivorum.
Carmelus Patergnani, Generalis Ordinis Hieronymiani Congregationis B. Petri a Pisis.
Victorius Menghini, Generalis Ordinis FF. Poenitentiae.
Franciscus Salemi, Vicarius Gen. Tertii Ordinis Regularis S. Francisci.
Innocentius a sancto Alberto, Vicarius Generalis Ordinis FF. Discalceatorum S. Augustini.
Angelus Savini, Vicarius Generalis Ordinis Carmelitarum Veteris Observantiae.
Ioseph Maria Rodriguez, Vicarius Generalis Realis et Militaris Ordinis B. Mariae de Mercede Redemptionis Captivorum.
Antonius Martin y Bienes, Vicarius Generalis Primi Ordinis SS. Trinitatis.

Post hanc publicam Sessionem plures Patres, sive ob infirmitatem, sive ob Ecclesiarum suarum necessitates, veniam discedendi petierunt, illamque a Congregatione generali obtinuerunt, qua tamen nonnulli usi non sunt.

Allocution du Souverain Pontife :

• Finita Sessione tertia SS. Pontifex Patres ita allocutus est:

,,Videtis, Fratres charissimi, quam bonum sit et iucundum ambulare ,,in domo Dei cum consensu, ambulare cum pace. Sic ambuletis sem- ,,per. Et quoniam hac die Dominus noster Iesus Christus dedit pacem ,,Apostolis suis, et ego, Vicarius eius indignus, nomine suo do vobis pa- ,,cem. Pax ista, prout scitis, expellit timorem. Pax ista, prout scitis, ,,claudit aures sermonibus imperitis. Ah ! ista pax vos comitetur omni- ,,bus diebus vitae vestrae ; sit ista pax vis in morte ; sit ista pax vobis ,,gaudium sempiternum in coelis!"

DOCUMENT XXVI

Procès-verbaux des congrégations générales où fut préparée et acceptée la constitution Dei Filius.

ACTA CONGREGATIONUM GENERALIUM SACROSANCTI CONCILII VATICANI.

(Ex ipsis actis SS. Concilii Vaticani collecta.)

Emi ac Rmi Concilii Patres una cum intimatione primae Sessionis publicae singulis domi dimissa hoc etiam *monitum* acceperunt:

Monitum.

In Congregationibus synodalibus, sive generalibus sive particularibus, Emi et Rmi DD. Cardinales supra rocchetum induent mantelettum et mozzettam coloris rubri vel violacei, juxta temporis qualitatem, prout in libello „Denuntiatio dierum" etc. praescribitur.

Rmi Patres habitu praelatitio ordinario induti accedent, nempe Rmi Patriarchae rocchetto, manteletto et mozzetta violacei coloris, Rmi Primates, Archiepiscopi [et Episcopi] rocchetto et manteletto coloris item violacei, et Rmi Patres regularibus Ordinibus addicti manteletto et mozzeta coloris habitus suae religionis. Rmi Patres ritus orientalis induent vestes ordinarias iuxta morem sui ritus. RR. Abbates regulares utentur habitu praelatitio, quem in sua Congregatione solent adhibere.

Locus, hora et dies singularum Congregationum a R. P. D. Secretario indicentur.

Aloisius Ferrari Protonot. Apost.
Caerem. Praefectus.

E. Secretaria autem Concilii singulis quoque Patribus haec primae Congregationis generalis intimatio missa est:

Intimatio per Cursores facienda, domi quoque dimisso exemplari:

Feria VI. die 10. Decembris 1869, hora nona matutina in aula Concilii habebitur prima oecumenicae Synodi Vaticanae Congregatio generalis, in qua fiet electio Iudicum excusationum, nec non Iudicum querelarum et controversiarum iuxta n. V. Brevis Apostolici d. 27. Novembris, quod die 2. huius mensis Patribus Concilii in Congregatione praesynodali distributum est. Electio fiet per schedulas secretas, ita ut quilibet Patrum in una schedula describat quinque nomina eorum Patrum, quos ipse in Iudices excusationum, in altera autem schedula quinque nomina eorum, quos in Iudices querelarum et controversarium eligendos deliberaverit.

Romae 6. Decembris 1869.

Iosephus Ep. Sancti Hippolyti,
Secretar. Concilii Vatic.

Congregatio prima habita est feria VI. die 10. Decembris 1869. hora 9. ante meridiem in conciliari aula Vaticanae Patriarchalis Basili-

cae, prout indicta fuerat. Interfuerunt sexcenti septuaginta et novem Patres; nempe 43 Cardinales, 9 Patriarchae, 4 Primates, 121 Archiepiscopi, 471 Episcopi, 5 Abbates nullius dioecesis, 12 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, usum mitrae habentes, 14 Generales et Vicarii generales.

R. P. D. Salvator Nobili Vitelleschi, Archiepiscopus Episcopus Auximanus et Cingulanus, missam lectam celebravit. Absoluta missa, Concilii Secretarius et Subsecretarius invitarunt Emos Cardinales Praesides ad locum occupandum Praesidibus destinatum, in quo medii sederunt Emi Cardinales de Luca et Bizzarri, hinc inde Emi Cardinales Bilio et Capalti, absente primo Praeside Emo et Rmo D. Carolo Augusto Cardinali de Reisach, Ep. Sabinensi, qui gravi morbo affectus Concilio intervenire non potuit.

Emus Card. de Luca primi Praesidis munere fungens, omnibus stantibus, recitavit orationem *Adsumus Domine* etc.

Deinde cum sedissent omnes, idem Emus Card. de Luca sic Concilii Patres allocutus est:

„Reverendissimi Patres, in hoc sacro et venerando consessu, qui maiestatem et admirabilem unitatem catholicae Ecclesiae, per totum qua late patet terrarum orbem diffusae, oculis intuentium exhibet, ante vestrum conspectum venimus, mandato Sanctissimi Domini Nostri Summi Pontificis obsequentes. Ipse enim gravissimum nobis officium committere voluit praesidendi Congregationibus generalibus huius Sacrosanctae Vaticanae Synodi.

Si magnitudinem ac difficultates muneris nobis impositi respicimus, sollicito animo nos esse oportet, timentes, ne vires nostrae tantae rei nimium impares evadant.

Verumtamen religio, zelus, doctrina, prudentia ceteraeque virtutes, quibus vos, Reverendissimi Patres, praecellitis, curas nostras profecto levant, ac firmam certamque spem ingerunt fore ut haec tam salutaris actio, collatis studiis ac conspirantibus animis, sancte et feliciter, Deo bene iuvante, usque procedat.

Sancti igitur Spiritus lumine ac virtute adiuti, et hac via et ratione incedentes efficiemus, ut ex hoc Sacrosancto Oecumenico Concilio Vaticano Ecclesia Sancta Dei exspectatos eosque uberrimos colligat fructus.“ (1)

Post haec verba monuit Patres de nominatione a SSmo Domino facta Emorum Cardinalium et Rmorum Patrum, qui Congregationem peculiarem constituant pro recipiendis et expendendis Patrum propositionibus, eamque promulgari per Rmum D. Concilii Subsecretarium mandavit. Nomina haec sunt:

NOMINA

Eminentissimorum ac Reverendissimorum Cardinalium et Reverendissimorum Patrum, ex quibus constat peculiaris Congregatio a SSmo Domino Nostro Pio Papa IX. deputata pro recipiendis et expendendis Patrum propositionibus.

Eminentissimi et Reverendissimi Cardinales:

Constantinus Card. Patrizi.
Camillus Card. di Pietro.

(1) Haec brevis oratio in eadem Synodo Patribus orientalibus, qui latinam linguam non calleant, in eorundem vernaculam versa est a constitutis interpretibus, qui hoc peragunt munus, ubi opus est.

Philippus Card. de Angelis.
Cosimus Card. Corsi.
Sixtus Card. Riario Sforza.
Iosephus Othmarus Card. Rauscher.
Henricus M. G. Card. de Bonnechose.
Paulus Card. Cullen.
Laurentius Card. Barili.
Ioannes Ignatius Card. Moreno.
Raphael Card. Monaco La Valletta.
Iacobus Card. Antonelli.

Reverendissimi Patres.

Gregorius Jussef, Patr. Antiochenus Melchitarum.
Iosephus Valerga, Patr. Hierosolymitanus.
Iosephus Hippolytus Guibert, Archiep. Turonensis.
Alexander Riccardi di Netro, Archiep. Taurinensis.
Marianus Barrio y Fernandez, Archiep. Valentinensis.
Raphael Valentinus Valdivieso, Archiep. S. Iacobi de Chile.
Ioannes Martinus Spalding, Archiep. Baltimorensis.
Franciscus Xaverius Apuzzo, Archiep. Surrentinus.
Alexander Franchi, Archiep. Thessalonicensis.
Petrus Giannelli, Archiep. Sardianus.
Henricus Eduardus Manning, Archiep. Westmonasteriensis.
Victor Augustus Dechamps, Archiep. Mechliniensis.
Conradus Martin, Ep. Paderbornensis.
Petrus Hieremias M. Celesia, Ep. Pactensis.

Dein Emus primus Praeses invitavit Patres ad eligendos Iudices excusationum iuxta Litteras Apostolicas diei 27. Novembris 1869. § V. et schedulas Patrum a Concilii Secretario et Subsecretario cum suis adiutoribus colligendas curavit. Postea idem Emus Praeses iussit fieri distributionem schematis (1) Constitutionis dogmaticae *contra multiplices errores ex rationalismo derivatos*, quod discutiendum erit in generali Congregatione deinceps statuenda.

Cum fieret distributio, initium habuit computatio suffragiorum, quae tamen cum in longum nimis protraheretur, Emi Praesides expeditiorem methodum excogitarunt et Patribus proponendam mandarunt Rmo D. Subsecretario, qui ex ambone haec dixit :

„Rmi Patres, cum computatio et scrutinium suffragiorum nimis in longum protrahatur magno cum temporis dispendio, proponitur ab Emis Praesidibus an placeat, ut hac methodo procedatur : 1° Schedulae omnes iam traditae pro electione Iudicum excusationum, nec non aliae, quae mox colligentur, Iudicum querelarum, coram nobis claudentur, et sigillo obsignabuntur. 2° Computatio vero et scrutinium fiet crastina die coram duobus ex Emis Praesidibus et quinque Patribus promotione antiquioribus, scilicet : primo ex Patriarchis, altero ex Primatibus, tertio ex Archiepiscopis, quarto ex Episcopis, quinto ex Abbatibus. 3° Publicatio scrutinii fiet in proxima generali Congregatione feria III. insequentis hebdomadae. Rogantur Rmi Patres, ut illi, quibus proposita scrutinii methodus placet, assurgant, illi autem, quibus non placet, sedentes maneant.“

(1) Voir ce schema plus haut, document VI, tome I, p. 570.

Undique assurgentibus Patribus, iussu Praesidum vocati sunt Protonotarii Apostolici : Rmi DD. Aloisius Colombo, Ioannes Simeoni, Aloisius Pericoli et Dominicus Bartolini, qui schedulas in urna concluserunt et sigillo obsignarunt. Indicta postea est ab Emo primo Praeside electio quinque Iudicum querelarum, et collectas schedulas iidem Protonotarii concluserunt et obsignarunt.

Ad haec Emus Praeses de Luca iussit fieri distributionem per Protonotarios Apostolicos Constitutionis *de electione Romani Pontificis*, si contingat Sedem Apostolicam vacare durante Concilio Oecumenico.

Peracta distributione, Concilii Subsecretarius iussu Praesidum Patribus annuntiavit proximam Congregationem generalem habendam feria III. die 14. Decembris, in eaque faciendam esse electionem quatuor Deputationum ad tramitem Litterarum Apostolicarum „*Multiplices inter*".

Hora secunda post meridiem Congregatio finem habuit.

Monitum.

Eminentissimi ac Reverendissimi Praesides Congregationum generalium, habita ratione desiderii a pluribus Patribus manifestati, statuerunt, in Congregatione generali, quae habebitur Feria III. die 14. Decembris hora nona matutina, non esse eligendam nisi unam Deputationem, scilicet eam, quae pro rebus ad fidem pertinentibus destinata est.

Romae die 12. Decembris 1869.

Iosephus Ep. S. Hippolyti,
Secretar. Concilii Vatic.

Congregatio secunda habita est feria III. die 14. Decembris hora nona antemeridiana, prout indicta fuerat. Interfuerunt septingenti et undecim Patres, nempe 45 Cardinales, 10 Patriarchae, 4 Primates, 121 Archiepiscopi, 487 Episcopi, 5 Abbates nullius diocesis, 15 Abbates Generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, usum mitrae habentes, 24 Generales et Vicarii generales.

R. P. D. Carolus de la Tour d'Auvergne-Lauraguais, Archiepiscopus Bituricensis, missam lectam celebravit. Post missam, Concilii Secretarius et Subsecretarius invitarunt Cardinales Praesides ad locum occupandum sibi destinatum ; et recitata oratione *Adsumus Domine*, Emus de Luca, qui primi Praesides munere fungebatur, Patribus annuntiavit factum esse in secretaria Concilii scrutinium schedularum pro electione quinque Iudicum excusationum et quinque Iudicum querelarum, illudque ex ambone promulgare iussit Rmum Subsecretarium.

„*Nomina.*

Rmorum Patrum, qui in Iudices excusationum maiori suffragiorum numero electi sunt :

1. Paulus Melchers, Archiep. Coloniensis.
2. Benvenutus Monzon y Martins, Archiep. Granatensis.
3. Ioachim Limberti, Archiep. Florentinus.
4. Ioannes Baptista Landriot, Archiep. Rhemensis.
5. Franciscus Pedicini, Archiep. Barensis."

„*Nomina.*

Rmorum Patrum, qui in Iudices querelarum et controversiarum maiori suffragiorum numero electi sunt :

1. Iosephus Angelini, Archiep. Corinthiensis.
2. Gaspar Mermillod, Ep. Hebronensis.
3. Innocentius Sannibale, Ep. Eugubinus.
4. Ioannes Rosati, Ep. Tudertinus.
5. Antonius Canzi, Ep. Cyrenensis."

Facta deinde distributione folii typis impressi, in quo habebantur nomina Deputatorum a SS. Domino pro recipiendis et examinandis privatis Patrum postulatis sanctae Synodo exhibendis, necnon Iudicum excusationum et querelarum, Emus Praeses de Luca indixit electionem faciendam Deputationis pro rebus fidei ; et collectis schedulis et sigillo obsignatis, prout in prima generali Congregatione actum est, idem Cardinalis Praeses Patribus significavit tradendam ipsis esse a Protonotariis Apostolicis Constitutionem de Censurarum latae sententiae limitatione editam quarto Idus Octobris a SS. Domino.

Facta distributione, Emus primus Praeses dimisit Patres hora undecima, iisque significavit proximam generalem Congregationem pro eligenda altera Deputatione pro rebus disciplinae ecclesiasticae indicendam esse per folium typis impressum.

Intimatio per Cursorem facienda, domi quoque dimisso exemplari.

Feria II. die 20. Decembris 1869. hora nona matutina in Aula Concilii habebitur Congregatio generalis, in qua fiet electio alterius Deputationis pro rebus disciplinae ecclesiasticae, iuxta numerum VII. Brevis Apostolici *Multiplices inter* diei 27. Novembris huius anni. Electio fiet per schedulas secretas, ita ut quilibet Patrum in una schedula describat nomina viginti quatuor Patrum, quos ipse ad eiusmodi Deputationem eligendos censuerit.

E Secretaria Concilii Vaticani die 17. Decembris 1869.

Iosephus Ep. S. Hippolyti,
Secretar. Concilii.

Congregatio tertia habita est feria II. die 20. Decembris hora nona antemeridiana, prout indictum fuerat per folium typis impressum et domi dimissum.

Interfuerunt huic Congregationi septingenti et viginti sex Patres, nempe 45 Cardinales, 10 Patriarchae, 4 Primates, 122 Archiepiscopi, 502 Episcopi, 5 abbates nullius dioecesis, 15 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, usum mitrae habentes, 23 Generales et Vicarii generales.

R. P. D. Maximilianus de Tarnoeczy, Archiep. Salisburgensis et Primas Germaniae, missam lectam celebravit, post quam Concilii Secretarius et Subsecretarius Emos Praesides ad locum suum occupandum invitarunt ; et recitata oratione *Adsumus Domine*, Emus primus Praeses Patribus significavit, factum esse in Secretaria Concilii scrutinium schedularum pro electione viginti quatuor Deputatorum, qui Congregationem pro rebus ad fidem pertinentibus constituant, atque illud ex ambone promulgari iussit.

„Deputatio pro rebus ad fidem pertinentibus.

Peracto scrutinio schedularum, quae exhibitae sunt in Congregatione generali habita feria III. die decimaquarta vertentis mensis, maiori suffragiorum numero inventi sunt electi :

Reverendissimi Patres :

1. Emmanuel Garcia Gil, Archiep. Caesaraugustanus.
2. Ludovicus Franciscus Pie, Ep. Pictaviensis.
3. Patricius Leahy, Archiep. Casseliensis.
4. Renatus Franciscus Régnier, Archiep. Cameracensis.
5. Ioannes Simor, Archiep. Strigoniensis.
6. Andreas Ignatius Schaepman, Archiep. Ultraiectensis.
7. Antonius Hassun, Patr. Ciliciae Armenorum,
8. Bartholomaeus d'Avanzo, Ep. Calvensis et Theanensis.
9. Miecislaus Ledochowski, Archiep. Gnesnensis et Posnaniensis.
10. Franciscus Aemilius Cugini, Archiep. Mutinensis.
11. Sebastianus Dias Larangeira, Ep. S. Petri Fluminis Grandensis Australis.
12. Ignatius Senestrey, Ep. Ratisbonensis.
13. Victor Augustus Dechamps, Archiep. Mechliniensis.
14. Ioannes Martinus Spalding, Archiep. Baltimorensis.
15. Antonius Monescillo, Ep. Giennensis.
16. Petrus Iosephus de Preux, Ep. Sedunensis.
17. Vincentius Gasser, Ep. Brixinensis.
18. Raphael Valentinus Valdivieso, Archiep. S. Iacobi de Chile.
19. Henricus Eduardus Manning, Archiep. Westmonasteriensis.
20. Fridericus Maria Zinelli, Ep. Tarvisinus.
21. Iosephus Cardoni, Archiep. Edessenus.
22. Walterus Steins, Archiep. Bostrensis,
23. Conradus Martin, Ep. Paderbornensis.
24. Iosephus Sadoc Alemany, Archiep. S. Franscisci.

E Secretaria Concilii Vaticani die 17. Decembris 1869.

Iosephus Ep. S. Hippolyti,
Secretar. Concilii.

Deinde idem Emus Praeses electionem Deputationis pro rebus disciplinae ecclesiasticae faciendam esse indixit. Collectis schedulis iisque in urna conclusis et a Protonotariis Apostolicis triplici sigillo obsignatis, Emus Praeses Patres monuit proximam generalem Congregationem ipsis per folium typis impressum indicandam esse. Hora decima cum dimidio dimissa Congregatio est.

Intimatio per Cursores facienda, domi quoque dimisso exemplari.

Feria III. die 28. Decembris hora nona matutina habebitur Congregatio generalis, in qua post collectas schedulas pro electione tertiae Deputationis super rebus Ordinum regularium, audientur Patres, qui de schemate proposito et distributo loqui voluerint, iuxta num. VII. Brevis Apostolici *Multiplices inter* diei 27. Novembris huius anni.

E Secretaria Concilii Vaticani die 21. Decembris 1869.

Iosephus Ep. S. Hippolyti,
Secretar.

Post hanc Congregationem, die 23. Decembris ante meridiem Deputatio Concilii Patrum, constans ex singulorum ordinum senioribus, nempe seniore Patriarcharum, Aloisio Rogerio Antici-Mattei, Patriarcha Constantinopolitano, seniore Primatum, Maximiliano de Tarnoczy, Archiepiscopo Salisburgensi et Germaniae Primate, seniore Archiepiscoporum, Laurentio Pontillo, Archiepiscopo Consentino, seniore Episcoporum,

Ioanne Petro Losanna, Episcopo Bugellensi, seniore Abbatum, Guillelmo de Cesare, Abbate nullius dioecesis, Montis Virginis, Sanctissimum Dominum adiit, ut, Natali Domini et novo anno adventantibus, ei omnium nomine bona omnia adprecaretur.

Congregatio quarta habita est feria III. die 28. Decembris hora nona matutina. Interfuerunt septingenti viginti septem Patres, nempe 45 Cardinales, 10 Patriarchae, 4 Primates, 121 Archiepiscopi, 502 Episcopi, 5 Abbates nullius dioecesis, 16 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 24 Generales et Vicarii generales.

R. R. D. Ioannes Spalding, Archiep. Baltimorensis, missam lectam celebravit, post quam Concilii Secretarius et Subsecretarius Emos Praesides ad locum sibi destinatum occupandum invitarunt; et Emus Praeses, recitata oratione *Adsumus Domine*, Patribus annuntiavit, factum esse in Secretaria Concilii scrutinium schedularum ad quatuor et viginti Deputatos pro rebus ad disciplinam ecclesiasticam pertinentibus eligendos, atque illud ex ambone promulgari iussit:

„Deputatio pro rebus disciplinae ecclesiasticae.

Peracto scrutinio schedularum, quae exhibitae sunt in Congregatione generali habita feria II. die vigesima vertentis mensis, maiori suffragiorum numero inventi sunt electi:

Reverendissimi Patres:

1. Ioannes Mac-Closkey, Archiep. Neo-Eboracensis.
2. Guillelmus Ullathorne, Ep. Birmingamiensis.
3. Ioannes Mac-Hale, Archiep. Tuamensis.
4. Pelagius de Lavastida y Davalos, Archiep. Mexicanus.
5. Pantaleon Montserrat y Navarro, Ep. Barcinonensis.
6. Anastasius Yusto, Archiep. Burgensis.
7. Iulius Arrigoni, Archiep. Lucanus.
8. Franciscus Baillargeon, Archiep. Quebecensis.
9. Paulus Ballerini, Patr. Alexandrinus ritus latini.
10. Claudius Plantier, Ep. Nemausensis.
11. Theodorus de Montpellier, Ep. Leodiensis.
12. Stephanus Marilley, Ep. Lausanensis et Genevensis.
13. Franciscus Xaverius Wierzchleyski, Ep. Leopoliensis ritus latini.
14. Georgius Stahl, Ep. Herbipolensis.
15. Ioannes Ambrosius Huerta, Ep. Puniensis.
16. Carolus Fillion, Ep. Cenomanensis.
17. Ioannes Baptista Zwerger, Ep. Secoviensis.
18. Nicolaus Sergent, Ep. Corisopitensis.
19. Michael Heiss, Ep. Crossensis.
20. Marianus Ricciardi, Archiep. Regiuensis.
21. Leo Meurin, Ep. Ascalonensis.
22. Ioannes Guttadauro di Reburdone, Ep. Calatanisiadensis.
23. Marinus Marini, Archiep. Ep. Urbevetanus.
24. Iosephus Aggarbati, Ep. Senogalliensis.

E Secretaria Concilii Vaticani die 23. Decembris 1869.

Iosephus Ep. S. Hippolyti,
Secretar. Concilii."

Postea Emus Praeses de Luca indixit, electionem Deputationis pro

rebus Ordinum regularium faciendam esse. Collectis schedulis iisque in urna conclusis et a Protonotariis Apostolicis de more obsignatis, Patres monuit, inchoandam esse discussionem propositi schematis *de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos*: „Rmi Patres", inquit, „notum vobis est, iam praeparari locum habendis Congregationibus generalibus magis aptum ; interim vero, ne tempus frustra labatur, inchoanda erit propositi schematis examinatio in hac ipsa aula, cum alius locus nondum sit in promptu. Quatuordecim ex Patribus petierunt sermonem habere de proposito Constitutionis dogmaticae schemate, et R. D. Subsecretarius nomina ex ambone promulget."

Quod exequens Subsecretarius infrascriptorum oratorum notam perlegit, in qua primus omnium erat Emus ac Rmus D. Ioseph Othmarus Card. Rauscher, Archiep. Vindobonensis, cui succedebant alii Reverendissimi Patres hoc ordine: Petrus Richardus Kenrick, Archiep. S. Ludovici, Vincentius Tizzani, Archiep. Nisibenus, Franciscus Xaverius Apuzzo, Archiep. Surrentinus, Vincentius Spaccapietra. Archiep. Smyrnensis, Caietanus Pace-Forno, Archiep. Rhodiensis et Ep. Melitensis, Thomas Connolly, Archiep. Halifaxiensis, Ioannes Vancsa, Archiep. Fogarasiensis et Albae Iuliae rit. rum., Aloisius Moreno, Ep. Eporediensis, Iosephus Georgius Strossmayer, Ep. Bosnensis et Sirmiensis, Iacobus M. Ginoulhiac, Ep. Gratianopolitanus, Ioseph Caixal y Estrade, Ep. Urgellensis, Augustinus Verot, Ep. Savannensis, Laurentius Gastaldi, Ep. Salutiarum.

Quibus nominibus promulgatis, Emus primus Praeses addidit : „Quoniam iuxta num. VII. Litterarum Apostolicarum *Multiplices inter* servandus est dignitatis et promotionis ordo inter Patres, qui loqui petierunt vel petent, idcirco Emus et Rmus Cardinalis Rauscher ad ambonem accedat." Hic igitur primus de schemate illo orationem habuit, deinde ad ambonem successive vocati sunt Archiepiscopus S. Ludovici, Archiepiscopus Nisibensis i. p. i., Franciscus Xaverius Apuzzo, Archiep. Surrentinus, Vincentius Spaccapietra, Archiep. Smyrnensis, Caietanus Pace-Forno, Archiep. Rhodiensis et Ep. Melitensis, Thomas Connolly, Archiep. Halifaxiensis.

Hic Congregatio finem habuit, et Patres hora post meridiem dimissi sunt, intimata a primo Emo Praeside proxima Congregatione generali habenda die 30. Decembris.

Congregatio quinta habita est feria V. die 30. Decembris 1869. hora nona ante meridiem. Interfuerunt sexcenti et novem Patres, nempe 43 Cardinales, 8 Patriarchae, 4 Primates, 110 Archiepiscopi, 403 Episcopi, 6 Abbates nullius dioecesis, 12 Abbates generales et Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 23 Generales et Vicarii generales.

R. P. D. Gregorius Balitian, Archiep. Aleppensis rit. arm., missam lectam celebravit. Absoluta missa, Emi Praesides more solito locum suum occuparunt ; et recitata oratione *Adsumus Domine* continuata est discussio propositi schematis *de doctrina catholica contra multiplices errores ex rationalismo derivatos*.

Emus primus Praeses Patribus annuntiavit prioribus oratoribus et alios accessisse, nempe Emum D. Card. Iosephum Aloisium Trevisanato, Patriarcham Venetiarum, Antonium Hassun, Patriarcham Ciliciae Armenorum, Victorem F. Bernadou, Archiep. Senonensem, Ioannem Doney, Ep. Montis Albani, Iacobum Baillès, Ep. *iam* Lucionensem, Fran-

ciscum Gandolfi, Ep. Cornetanum et Centumcellensem, Conradum Martin, Ep. Paderbornensem, Petrum M. Ferrè, Ep. Casalensem, Augustinum David, Ep. Briocensem, Carolum Io. Greith, Ep. S. Galli.

Locuti sunt Ioannes Vancsa, Archiep. Fogarasiensis et Albaiuliensis rit. rum., Ioseph Strossmayer, Ep. Bosnensis et Sirmiensis, Iacobus Ginoulhiac, Ep. Gratianopolitanus, Ioseph Caixal y Estrade, Ep. Urgellensis.

Hora post meridiem Congregatio dimissa est, intimata proxima Congregatione generali habenda die 3. Ianuarii.

Monitum.

Cum dubitatio quaedam exorta fuerit, monentur Patres, in quarta Deputatione eligenda pro rebus ritus orientalis ea quoque tractanda esse, quae pertinent ad Apostolicas in toto orbe Missiones.

E Secretaria Concilii Vaticani die 31. Decembris 1869.

Iosephus Ep. S. Hippolyti,
Secretar.

Congregatio sexta habita est feria II. die 3. Ianuarii 1870. hora nona ante meridiem. Interfuerunt quingenti nonaginta octo Patres, nempe 39 Cardinales, 7 Patriarchae, 3 Primates, 112 Archiepiscopi, 395 Episcopi, 6 Abbates nullius dioecesis, 12 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum et 24 Generales et Vicarii generales.

R. P. D. Marianus Barrio y Fernandez, Archiep. Valentinus, missam lectam celebravit. Absoluta missa, Emi Praesides locum sibi destinatum occuparunt, et recitata oratione *Adsumus Domine*, Emus primus Praeses de Luca haec Patribus annuntiavit:

„Reverendissimi Patres, notum vobis est, ex quo inchoatum est oecumenicum Vaticanum Concilium, pretiosam in conspectu Domini mortem obiisse quatuor Patres, nempe Emum Cardinalem Carolum de Reisach, Episcopum Sabinensem et primum Praesidem Congregationum nostrarum generalium; Emum Franciscum Pentini, Cardinalem Diaconum S. Mariae in Porticu; Rmum Antonium Manastyrski, Episcopum Presmiliensem latini ritus et Rmum Bernardinum Frascolla, Episcopum Fodianum. Christianae virtutes et praeclara merita erga sanctam Dei Ecclesiam et hanc Apostolicam Sedem, quibus amplissime ornati erant, certam suavemque spem nobis ingerunt iam eorum animas aeterna perfrui requie in osculo Domini, nostrisque favere laboribus sua apud Deum intercessione. Quoniam tamen ea est humanae naturae fragilitas, ut nostris suffragiis adhuc fortasse indigere possint, idcirco eos divinae misericordiae enixe commendare ne omittamus. Simul autem significare Rmis Patribus valde laetamur, in locum defuncti Cardinalis de Reisach, unius ex Praesidibus Congregationum generalium, electum fuisse a SSmo D. N. per litteras Apostolicas datas die 30. elapsi Decembris Emum Cardinalem Philippum de Angelis, Camerarium S. R. E. et Archiepiscopum Firmanum et R. D. Subsecretarius recitet memoratas Litteras Apostolicas."

Hic autem ambonem conscendens eas perlegit.

Recitatis ex ambone his Litteris Apostolicis in forma Brevis, idem primus Praeses significavit Synodo, SSmum D. N. iuxta articulum VII. Constitutionis *Multiplices inter* designasse per duo chirographa data die 29. Decembris Emum Cardinalem Aloisium Bilio, qui praesideat Consilio pro rebus ad fidem pertinentibus, et Emum Cardinalem Prosperum

Caterini, qui praesideat alteri Consilio a Synodo deputato pro rebus ad disciplinam ecclesiasticam pertinentibus (1).

Deinde Subsecretarius, id indicente Praeside, denuntiavit eorum nomina, qui ex peracto scrutinio inventi sunt electi ad componendum Consilium pro rebus ordinum regularium a Synodo deputatum :

„**Deputatio pro rebus ordinum regularium.**

Peracto scrutinio schedularum, quae exhibitae sunt in Congregatione generali habita feria III. die vigesima octava vertentis mensis, maiori suffragiorum numero inventi sunt electi :

Reverendissimi Patres :

1. Franciscus Fleix y Solans, Archiep. Tarraconensis.
2. Andreas Raess, Ep. Argentinensis.
3. Godefricus Saint-Marc, Archiep. Rhedonensis.
4. Ferdinandus Blanco, Ep. Abulensis.
5. Ioannes Derry, Ep. Clonfertensis.
6. Iosephus Benedictus Dusmet, Archiep. Catanensis.
7. Felix Cantimorri, Ep. Parmensis.
8. Iosephus Ignatius Checa, Archiep. Quitensis.
9. Fridericus de Fürstenberg, Archiep. Olomucensis.
10. Carolus Pooten, Archiep. Antibarensis et Scodrensis.
11. Paulus Micaleff, Ep. Tifernatensis.
12. Stephanus Vincentius Ryan, Ep. Buffalensis.
13. Simon-Spilotros, Ep. Tricaricensis.
14. Alexander Angeloni, Archiep. Urbinatensis.
15. Ignatius Moraes Cardoso, Ep. Pharanensis.
16. Franciscus de Leonrod, Ep. Eistetensis.
17. Guillelmus Iosephus Clifford, Ep. Cliftoniensis.
18. Thomas Michael Salzano, Ep. Tanensis.
19. Ioannes Ioseph Faict, Ep. Brugensis.
20. Ephrem M. Garrelon, Ep. Nemesinus i. p. i.
21. Aloisius Nazari de Calabiana, Archiep. Mediolanensis.
22. Georgius Ebedjesus Khayyath, Archiep. Amadiensis rit. chaldaic.
23. Gaspar Willi, Ep. Antipatrensis.
24. Ioannes Thomas Ghilardi, Ep. Montis Regalis in Pedemontio.

E Secretaria Concilii Vaticani die 31. Decembris 1869.

Iosephus Ep. S. Hippolyti,
Secret. Concilii Vaticani."

Hic incepta discussio est, et a Concilii Subsecretario nuntiatum est Patribus, Episcopum Eporediensem Praesidibus significasse, se ultro desistere a proposito sermonem habendi, ne nimis in longum protraheretur discussio.

Postea nuntiati sunt novi oratores inscripti, nempe Iosephus Valerga, Patr. Hierosolymitanus, Io. Baptista Landriot, Archiep. Rhemensis, Victor Aug. Dechamps, Archiep. Mechliniensis, Andreas Raess, Ep. Argentinensis, Thomas M. Salzano, Ep. Tanensis.

De schemate proposito loquuti sunt hi Patres : Augustinus Verot, Ep. Savannensis, Laurentius Gastaldi, Ep. Salutiarum, Iosephus Trevisanato,

(1) Cum autem Eminentissimus Card. Caterini in adversam valetudinem incidisset, huic Deputationi de mandato Sanctissimi praefuit Eminentissimus Card. Hannibal Capalti.

Card., Patr. Venetiarum, Antonius Hassun, Patr. Ciliciae Armenorum, ac hora fere prima post meridiem dimissi sunt Patres, intimata ab Emo primo Praeside proxima Congregatione generali habenda die 4. Ianuarii.

Congregatio septima habita est feria III. die 4. Ianuarii prout indicta fuerat. Interfuerunt quingenti octoginta septem Patres, nempe 41 Cardinales, 7 Patriarchae, 4 Primates, 98 Archiepiscopi, 401 Episcopi, 5 Abbates nullius dioecesis, 8 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum et 23 Generales et Vicarii generales.

Missam lectam celebravit Rmus D. Henricus Manning, Archiep. Westmonasteriensis, qua absoluta Emi Praesides locum sibi destinatum occuparunt. Et recitata oratione *Adsumus Domine,* Emus primus Praeses indixit prosecutionem discussionis propositae, et successive loquuti sunt Patres :

Victor Bernadou, Archiep. Senonensis, Petrus de Dreux-Brézé, Ep. Molinensis, qui scripturam legit nomine Ioannis Doney, Ep. Montis Albani in Gallia, Iacobus Maria Baillès, *iam* Ep. Lucionensis, Franciscus Gandolfi, Ep. Cornetanus et Centumcellarum, Conradus Martin, Ep. Paderbornensis, Augustinus David, Ep. Briocensis, Petrus Ferrè, Ep. Casalensis, Ioannes Baptista Greith, Ep. S. Galli.

Hisce oratoribus auditis Emi Praesides disceptationem interrumpi censuerunt, et primus Praeses significavit Patribus mortem Episcopi Panamensis et novam indixit Congregationem et alteram publicam Sessionem his verbis :

„Antequam huic Congregationi finis imponatur, cum animi nostri dolore significare vobis debemus, Patres Rmi, superiori die defunctum esse R. P. D. Odoardum Vasquez, Episcopum Panamensem : eius memoriam in sanctissimo missae sacrificio vestrae charitati commendamus.

Ex iis Patribus, qui iam veniam et facultatem loquendi petierunt, supersunt adhuc quinque : itaque ad eos audiendos habebitur Congregatio generalis die Sabbati 8. huius mensis Ianuarii, in qua continuabitur discussio schematis propositi.

In festo Epiphaniae Domini nostri die 6. huius mensis erit publica Sessio, quae iam indicta fuit in prima Sessione ; et in ea emittenda est solemnis professio fidei iuxta modum iisdem (Patribus) significandum".

Congregatio octava habita est Sabbato die 8. Ianuarii, in qua interfuerunt sexcenti quindecim Patres, nempe 46 Cardinales, 8 Patriarchae, 3 Primates, 101 Archiepiscopi, 421 Episcopi, 4 Abbates nullius dioecesis, 12 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 20 Generales et Vicarii generales.

Celebrata missa de Spiritu Sancto per Rmum Archiep. Primatem Gnesnensem et Posnaniensem Miecislaum Ledochowski, recitatisque de more precibus, primus Praeses denuntiavit Synodo, Pontificem per chirographum die 4. Ianuarii deputasse Emum Cardinalem Bizzari in Praesidem Consilii pro rebus ad ordines regulares pertinentibus. Inde duo alia schemata Patribus sunt distributa, primum *de Episcopis, Synodis et Vicariis generalibus,* alterum *de Sede Episcopali vacante.*

Dein continuata est discussio propositi schematis *contra multiplices errores* etc. ; et alii novi oratores sunt publicati a Rmo Subsecretario, nimirum : Simon Spilotros, Ep. Tricaricensis, Guillelmus Renatus Meignan, Ep. Catalaunensis, Stephanus Aemilius Ramadié, Ep. Elnensis, Emmanuel Theodorus del Valle, Ep. Huanucensis, Felix de las Cases, Ep. Constantinianus et Hipponensis.

Quatuor oratores locuti sunt : Iosephus Valerga, Patriarcha Hierosolymitanus, qui, ratione exilis vocis, scriptum legendum dedit Rmo Episcopo Cornetano et Centumcellensi, Ioannes Baptista Landriot, Archiep. Rhemensis, Victor Dechamps, Archiep. Mechliniensis, Andreas Raess, Ep. Argentinensis.

Demum cum hora iam nimis processisset et plures adhuc superessent oratores, Emus Praeses monuit Patres, eos audiendos esse in proxima Congregatione, quam dixit habendam feria II. sequentis hebdomadae, die 10. Ianuarii.

Congregatio nona habita est feria II. die 10. Ianuarii hora nona ante meridiem, prout indicta fuerat. Interfuerunt sexcenti duodeviginti Patres, nempe 40 Cardinales, 6 Patriarchae, 3 Primates, 101 Archiepiscopi, 427 Episcopi, 5 Abbates nullius dioecesis, 14 Abbates generales et Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 22 Generales et Vicarii generales.

Missam celebravit Rmus D. Josephus Checa, Archiep. Quitensis, atque septem Patres super schemate proposito *de doctrina catholica* sunt loquuti : Thomas Salzano, Ep. Tanensis i. p. i., Simon Spilotros, Ep. Tricaricensis, Guillelmus Meignan, Ep. Catalaunensis, Stephanus Ramadié, Ep. Elnensis, Emmanuel del Valle, Ep. Huanucensis, Georgius Khayatt, Archiep. Amadiensis Chaldaeorum, Ludovicus Haynald, Archiep. Colocensis et Bacsiensis, Iosephus Papp-Szilagyi de Illesfalva, Ep. Magno-Varadiensis rit. graeco-rumen.

Veniae loquendi, quam obtinuerant, renuntiarunt Felix de las Cases, Ep. Constantinianus et Hipponensis, nec non Paulus Micaleff, Ep. Tifernatensis, qui postremus veniam loquendi petierat, dum superior haberetur Congregatio.

Postea Emus primus Praeses significavit Patribus schema una cum obiectis difficultatibus subiiciendum examini Deputationis pro rebus fidei ; et simul in proxima Congregatione, habenda feria VI. die 14. Ianuarii, procedendum primum esse ad electionem Deputationis pro rebus ritus orientalis, in qua etiam tractanda esse, quae spectant ad apostolicas missiones ; deinde vero inchoandam esse discussionem duorum schematum *de Episcopis etc.* et *de Sede Episcopali vacante.*

. . . .

. . . .

MONITUM.

Mittitur adiectum huic Monito schema (1) primae Constitutionis dogmaticae reformatum, una cum relatione (2) eorum, quae de eo in peculiari Deputatione pro rebus ad fidem pertinentibus deliberata sunt. Feria VI. huius hebdomadae, die 18. currentis mensis, hora nona matutina in Aula Concilii habebitur proxima Congregatio generalis, in qua iuxta num. VII. Decreti diei 20. Februarii a. c. fiet discussio huius schematis reformati. Reverendissimi Patres, qui de eodem schemate loquendi veniam rogare voluerint, dabunt Secretario nomina sua in scripto, cum expressa declaratione, utrum de toto schemate in genere, an de quibusdam eius partibus loqui velint. Initium fiet a discussione generali, et cum haec terminata fuerit, agetur de Prooemio seorsim, et pariter

(1) Documents XVI, tome I, p. 678 et tome II, p. 342.
(2) Document VII, tome I, p. 609.

seorsim de quovis Capite una cum Canonibus, qui ad singula Capita referuntur, iuxta ordinem procedendo.

E Secretaria Concilii Vaticani die 14. Martii 1870.

Iosephus Ep. S. Hippolyti,
Secretar.

Congregatio tricesima habita est feria VI. die 18. Martii h. 9. mat., cui interfuerint sexcenti triginta novem Patres, nempe 41 Cardinales, 7 Patriarchae, 4 Primates, 113 Archiepiscopi, 432 Episcopi, 4 Abbates nullius dioecesis, 15 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 23 Generales et Vicarii generales.

Missam lectam celebravit Rmus D. Carolus Allemand Lavigerie, Archiep. Algerianus. Qua absoluta et recitata oratione *Adsumus*, Emus primus Praeses sic Patres allocutus est : „Rmi Patres, antequam inchoetur discussio schematis reformati *de Fide catholica*, quod hodie examini Patrum propositum est, praemittenda est relatio Iudicum excusationum, qui iuxta Litteras Apostolicas *Multiplices inter* die 27. Novembris 1869. n. V. officio suo functi aliqua ad Congregationem generalem referenda proposuerunt. R. D. Subsecretarius ista ex ambone recitabit.“

Tunc Subsecretarius ambonem ascendens haec perlegit : „Emi Praesides, Emi ac Rmi Patres, Rmus D. Episcopus Adamantinus in Brasilia gravibus ex causis, praesertim ob spirituales ecclesiae suae necessitates impeditus, quominus sacro huic Concilio interveniat, absentiam suam debite excusavit, et procuratorem suum constituit Rmum D. Episcopum S. Sebastiani Fluminis Ianuarii. Iudices excusationum causas absentiae sufficienter probatas censuere.“

Lectione absoluta, Emus primus Praeses dixit : „Rmi Patres, qui absentiam Rmi Episcopi Adamantini inde satis excusatam agnoscunt, surgendo assensum suum manifestent.“

Et surgentibus undique Patribus, Emus primus Praeses addidit : „Excusatio praedicti Episcopi absentis sufficiens agnita est a Congregatione generali.“

Tunc Subsecretarius hanc aliam relationem perlegit :

„Plures Concilii Patres ob urgentes ecclesiarum suarum necessitates, sive spirituales, sive temporales, veniam a Concilio discedendi absque obligatione redeundi petierunt, scilicet Rmi Patres : Georgius Smiciklas, Ep. Crisiensis ruthen. in Croatia, Ioannes Quinlan, Ep. Mobiliensis in Statibus foederatis Americae septentrionalis, Iacobus Etheridge, Ep. Toronensis, Vic. Apost. Guyanae anglicae, Patritius Lynch, Ep. Carolopolitan. in Statibus foederatis Americae septentrionalis, Iacobus Roosevelt Bayley, Ep. Nevarcensis in Statibus foederatis Americae septentr., Aloisius Kobes, Ep. Methonensis, Vic. Apost. Senegambiae, Ioannes MacGill, Ep. Richmondensis in Statibus foederatis Americae septentr., Augustus Maria Martin, Ep. Natchitochensis in Statibus foederatis Americae septentr., Franciscus Baillargeon, Archiep. Quebecensis, etiam ratione infirmitatis gravioris.

Horum omnium causam discedendi, in ecclesiarum suarum necessitatibus sitam, satis fundatam atque probatam agnoverunt Rmi Iudices excusationum, eorumque petitionem exaudiendam suaserunt.“

Huius quoque relationis lectione absoluta, Emus primus Praeses Patribus dixit : „Rmi Patres, postquam causae, ob quas praedicti Episcopi veniam a Concilio discedendi petierunt, Iudicibus excusationum satis fundatae et probatae visae sunt, Rmi Patres, qui has causas sufficere

censent, ut venia discedendi eisdem tribuatur, surgendo assensum suum manifestent."

Surgentibus autem undique Patribus, Emus primus Praeses ait: „Causa discedendi probata est a Congregatione."

Post haec sic Patres allocutus est: „Rmi Patres, discussioni schematis reformati primae constitutionis dogmaticae, quae nunc inscribitur *de Fide catholica*, praemittitur relatio facienda per Rmum D. Ioannem Simor, Archiep. Strigoniensem et Primatem Hungariae, qui nomine Deputationis specialis pro rebus ad fidem pertinentibus exponet viam et rationem, quam ipsa Deputatio secuta est in exequendo munere eidem commisso. Igitur Rmus D. Primas Hungariae ascendat ambonem."

Relatione (1) habita Emus primus Praeses sic Patres allocutus est:

„Rmi Patres, inchoabitur iam examen propositi schematis *de Fide catholica*. Iuxta numerum VII. Decreti diei 20. Febr. discussio fiet primum de schemate generatim spectato, priusquam ad singulas eius partes deveniatur. Ideo cum nunc haec prima discussio generalis incipiat, Rmi Patres, qui veniam loquendi petierunt, se cohibeant intra eos limites, qui per discussionem generalem ex rei natura oratoribus praefiguntur, ne evagentur ad particularia sive in prooemio sive in singulis capitibus aut canonibus contenta, de quibus postea locus erit disserendi, cum successive de prooemio seorsim, ac pariter seorsim de capite primo, seorsim de capite secundo et sic deinceps tractabitur.

Nomina Rmorum Patrum, qui veniam loquendi petierunt, ut animadversiones suas super schemate generatim spectato Congregationi generali proponerent, R. D. Subsecretarius ex ambone recitabit."

Ambonem Subsecretarius ascendens sequentem tabellam perlegit:

„Nomina Rmorum Patrum, qui veniam loquendi petierunt, ut animadversiones suas super schemate generatim spectato Congregationi generali proponerent.

Rmi Patres: Paulus Ballerini, Patriarcha Alexandrinus, Vincentius Tizzani, Archiep. Nisibenus, Vincentius Spaccapietra, Archiep. Smyrnensis, Aloisius Moreno, Ep. Eporediensis, Iacobus Ginoulhiac, Ep. Gratianopolitanus, Thomas Michael Salzano, Ep. Tanensis."

Deinde ad ambonem successive vocati sunt: Patriarcha Alexandrinus, Archiep. Nisibenus, Archiep. Smyrnensis et Ep. Eporediensis. Patriarcha Alexandrinus ad sedem praesidentialem accedens declaravit, se nihil animadvertendum habere super schemate generatim spectato, sed tantummodo super eiusdem particularibus capitibus. Renuntiavit igitur veniae loquendi quam obtinuerat.

Denique per Emum primum Praesidem nuntiatus est obitus Abbatis Praemonstratensis et Praesidis generalis Congregationis Austro-Hungaricae, Hieronymi de Zeidlor, qui die prima Martii decesserat, et Patres sunt dimissi. Dimittens vero Patres sunt dimissi. Dimittens vero Patres addidit Emus primus Praeses:

„Cum hodie ex more solemni SS. Dominus Noster hora meridiana ad visitandam Basilicam S. Petri descendat, Congregatio paulo maturius dimittitur.

Proxima Congregatio generalis habebitur feria III. sequentis hebdomadae, in qua continuabitur discussio generalis, inchoabitur examinatio prooemii eiusdem schematis; ideoque si quis Rmorum Patrum sive super schemate generatim spectato sive super prooemio in specie aliquid

(1) V. t. I, p. 611, Document VIII.

observare necessarium judicaverit, modo praescripto veniam loquendi petet. Finita discussione prooemii suffragia Patrum de eodem exquirentur."

Sic Congregatio clausa est, descendente in Vaticanam Basilicam pro consueta SS. Reliquiarum veneratione ad Stationis indulgentias lucrandas Summo Pontifice, quem Patres comitati sunt.

Congregatio tricesima prima habita est feria III. die 22. Martii, cui interfuerunt sexcenti decem et octo Patres, nempe 42 Cardinales, 7 Patriarchae, 4 Primates, 106 Archiepiscopi, 420 Episcopi, 4 Abbates nullius dioecesis, 12 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 23 Generales et Vicarii generales.

Rmus D. Georgius Ebedjesus Khayath, Archiep. Amadiensis rit. chald., missam lectam celebravit. Qua absoluta et recitata oratione *Adsumus*, Emus primus Praeses hunc in modum Patres allocutus est:

„Rmi Patres, quoniam non omnes Patres, qui in ultima Congregatione locuti sunt, intra materiam propositam se cohibuerunt, idcirco Rmi Patres, qui loqui voluerint, denuo monentur, ut intra limites propositi argumenti se contineant, ne, quantumvis grave id nobis accideret, cogamur vagantes extra materiam discussioni subiectam interrumpere et ad rem de qua agendum est revocare."

Dein subiunxit: „Prosequamur nunc discussionem generalem schematis *de Fide catholica*, de quo praeter Rmos duos Patres, quorum nomina iam nuper publicata fuerunt, alii duo veniam loquendi petierunt, nempe Emus et Rmus D. Fridericus Cardinalis Schwarzenberg, Archiep. Pragensis, et Rmus D. Petrus Kenrick, Archiep. S. Ludovici."

Successive autem ad ambonem vocati sunt: Ep. Gratianopolitanus, Ep. Tanensis, Card. Schwarzenberg, Archiep. S. Ludovici et Ep. Constantiensis, qui durante Congregatione generali veniam loquendi petiit.

Observationibus horum Patrum discussio generalis finita est, et Emus primus Praeses dixit: „Cum nemo amplius de proposito schemate generatim spectato veniam loquendi petierit, ideo salvo iure Deputatorum iuxta n. IX. Decreti diei 20. Febr. huius anni respondendi animadversionibus oratorum si quid respondendum censuerint, nunc transitus fit ad discussionem specialem de prooemio schematis, pro qua nonnulli e Rmis Patribus nomina sua dederunt ex ambone publicanda per R. D. Subsecretarium."

Et ambonem Subsecretarius ascendens sequentem tabulam perlegit:

„Nomina Rmorum Patrum, qui veniam loquendi petierunt, ut observationes in prooemium schematis propositi Congregationi generali subiicerent.

Rmi Patres: Aloisius Moreno, Ep. Eporediensis, Franciscus Gandolfi, Ep. Cornetanus, Petrus de Dreux-Brézé, Ep. Molinensis, Ioseph Georgius Strossmayer, Ep. Bosnensis, Ioseph Caixal y Estradé, Ep. Urgellensis, Petrus M. Ferrè, Ep. Casalensis, Guillelmus Meignan, Ep. Catalaunensis, Salvator Magnasco, Ep. Bolinensis."

Antequam vero discussionis circa prooemium initium fieret, Archiep. Strigoniensis nomine Deputationis pro rebus fidei ad quasdam animadversiones de schemate in genere factas respondit.

Deinde discussio specialis incepta est eiusdem schematis, de cuius prooemio locuti sunt Aloisius Moreno, Ep. Eporediensis, Franciscus Gandolfi, Ep. Cornetanus, Petrus de Dreux-Brézé, Ep. Molinensis, Iosephus Strossmayer, Ep. Bosnensis.

Denique Emus primus Praeses Patres de Congregatione in diem posterum habenda monuit.

Congregatio tricesima secunda habita est feria IV. die 23. Martii, cui interfuerunt quingenti septuaginta unus Patres, nempe 35 Cardinales, 6 Patriarchae, 4 Primates, 92 Archiepiscopi, 397 Episcopi, 4 Abbates nullius dioecesis, 12 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 21 Generales et Vicarii generales.

Missa per Rmum D. Iosephum de Bianchi Dottula, Archiep. Tranensem, celebrata, Emus primus Praeses dixit: „Rmi Patres, Iudices excusationum aliquid Congregationi generali exhibuerunt, quod R. D. Subsecretarius ex ambone publicabit."

Ambonem autem Subsecretarius ascendens sequentem relationem perlegit: „Rmus D. Bonifacius Toscano, Ep. Neo-Pampilonensis, veniam petiit a Concilio discedendi ob gravissimas necessitates suae dioecesis, ex qua iam a mense Iulio praeteriti anni abest. Iudices excusationum officio suo functi causas discedendi satis fundatas atque probatas agnoverunt eiusque petitionem exaudiendam suaserunt."

Tunc Emus primus Praeses interrogavit Patres his verbis: „Rmi Patres, qui hanc causam sufficere consent, ut venia discedendi praedicto Rmo Episcopo tribuatur, surgendo assensum suum manifestent."

Et surgentibus undique Patribus, Emus primus Praeses dixit: „Causa discedendi probata est a Congregatione generali."

Deinde in hunc modum perrexit: „Rmi Patres, prosequamur nunc discussionem prooemii schematis *de Fide catholica*, de quo praeter Rmos Patres, quorum nomina iam in hesterna Congregatione publicata sunt, adhuc unus veniam loquendi petiit, nempe Richardus Whelan, Ep. Wheelingensis. Caeterum antequam discussionem ipsam aggrediamur, necessarium videtur aliquid praemittere. Numero VII. decreti 20. Febr. huius anni praescriptum est, ut in singularum partium discussione semper ab oratoribus proponatur formula expensi schematis periodo vel paragrapho substituenda ac Praesidibus post habitum sermonem exhibenda. Quod cum non ab omnibus in discussione prooemii factum fuerit, futuros oratores graviter admonemus, ut huius rei memores aut formulam substituendam promptam habeant et Praesidibus post sermonem exhibeant aut a loquendo abstineant."

Post haec ad ambonem successive vocati sunt: Joseph Caixal, Ep. Urgellensis, Petrus Ferrè, Ep. Casalensis, Guillelmus Meignan, Ep. Catalaunensis, Salvator Magnasco, Ep. Bolinensis, Richardus Whelan, Ep. Wheelingensis, Ludovicus Haynald, Archiep. Colocensis, Aliosius Filippi, Ep. Aquilanus. Postremi duo veniam loquendi petierunt durante Congregatione.

Postea Emus primus Praeses dixit: „Cum nemo amplius de prooemio schematis propositi veniam loquendi petierit, declaramus discussionem prooemii esse terminatam, salvo iure Deputatorum, si quid respondendum censuerint in proxima Congregatione."

Et addidit: „Iuxta numerum XII. Decreti d. 20. Febr. anni currentis, absoluta super una schematis parte discussione, statim deberet procedi ad suffragia exquirenda, et quidem primum super propositis emendationibus, deinde super integro partis examinatae textu. Ast perpendentes absque dubio et gratius et facilius fore Rmis Patribus suffragia ferre, dum ob oculos habeant emendationes propositas, eaedem typis impressae Rmis Patribus in proxima Congregatione, in qua suffragia exquirentur, ante ipsum actum suffragia ferendi distribuen-

tur. Interim vero ne tempus frustra perdatur, facto verbo cum Sanctissimo, transitus fit ad discussionem primi capitis. Nomina autem Rmorum Patrum, qui veniam loquendi de primo capite schematis propositi petierunt, R. D. Subsecretarius ex ambone publicabit."

Qui ambonem ascendens tabellam perlegit, in qua inscripti erant Rmi Patres: Paulus Ballerini, Patr. Alexandrinus, Franc. Gandolfi, Ep. Cornetanus, Ioseph Caixal y Estradé, Ep. Urgellensis, Petrus Ferrè, Ep. Casalensis, Eduardus Dubar, Ep. Canathensis, Michael Fogarasy, Ep. Transsilvaniensis, Salvator Magnasco, Ep. Bolinensis, Carolus Iosephus Hefele, Ep. Rottenburgensis.

Postea specialis discussio de primo schematis capite est incepta, et locuti sunt Paulus Ballerini, Patriarcha Alexandrinus, Franciscus Gandolfi, Ep. Cornetanus, Ioseph Caixal, Ep. Urgellensis, Petrus Ferrè, Ep. Casalensis, Eduardus Dubar, Ep. Canathensis, Michael Fogarasy, Ep. Transsilvaniensis.

Hic ab Emis Praesidibus interrupta est disceptatio et Congregatio in diem sequentem intimata.

Congregatio tricesima tertia habita est feria V. die 24. Martii h. 9. mat., cui interfuerunt quingenti octoginta sex Patres, nempe 34 Cardinales, 6 Patriarchae, 4 Primates, 64 Archiepiscopi, 409 Episcopi, 4 Abbates nullius dioecesis, 12 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 23 Generales et Vicarii Generales.

Missa celebrata est per Rmum D. Danielem Mac Gettigan, Archiep. Armacanum. Qua absoluta et oratione de more recitata, Emus primus Praeses haec Patribus dixit:

„Rmi Patres, emendationes (1) propositae a diversis Patribus in discussione prooemii typis impressae hodie distribuuntur. Quoniam vero nonnullae earundem aliqua deliberatione et fortasse etiam comparatione cum textu ipso, pro quo substituendae forent, indigere visae sunt, idcirco suffragia de emendationibus et textu prooemii non in hodierna Congregatione, sed in proxime sequenti exquirentur, ut omnia rite expendi possint."

Deinde nomina oratorum, qui praeter iam nuper publicatos veniam loquendi de capite primo schematis *de Fide catholica* petierant, praelecta sunt, nempe Ludovicus Dubreil, Archiep. Avenionensis, Guillelmus Ullathorne, Ep. Birminghamiensis, Guillelmus Clifford, Ep. Cliftoniensis, Matthias Eberhard, Ep. Trevirensis, Stephanus Ramadié, Ep. Elnensis, Laurentius Gastaldi, Ep. Salutiarum.

Deinde continuatur discussio specialis de primo schematis capite, de quo locuti sunt Salvator Magnasco, Ep. Bolinensis, Carolus Iosephus Hefele, Ep. Rottenburgensis, Ludovicus Dubreil, Archiep, Avenionensis, Guillelmus Ullathorne, Ep. Birminghamiensis, Guillelmus Clifford, Ep. Cliftoniensis, Matthias Eberhard, Ep. Trevirensis, Stephanus Ramadié, Ep. Elnensis, Laurentius Gastaldi, Ep. Salutiarum, Paulus Melchers, Archiep. Coloniensis, et Leo Meurin, Ep. Ascalonensis, quorum postremi duo durante Congregatione veniam loquendi petierant. Deinde transitus factus est ad discussionem specialem capitis secundi, et nomina oratorum inscriptorum a Subsecretario praelecta sunt: Paulus Ballerini, Patriarcha Alexandrinus, Marianus Ricciardi, Archiep. Rheginensis, Felix Cantimorri, Ep. Parmensis, Franciscus Gandolfi, Ep. Cornetanus, Aloisius Filippi. Ep. Aquilanus, Ioseph Caixal y Estradé, Ep. Urgellen-

(1) Document IX, tome I, p. 617.

sis, Thaddaeus Amat, Ep. Montereyensis, Petrus Rota, Ep. Guastallensis, Antonius Pettinari, Ep. Nucerinus, Hyacinthus Maria Martinez, Ep. S. Christophori de Havana, Iosephus de la Cuesta y Maroto, Ep. Auriensis, Laurentius Gastaldi, Ep. Salutiarum.

Locuti sunt autem de capite II. schematis: Paulus Ballerini, Patriarcha Alexandrinus, Marianus Ricciardi, Archiep. Rheginensis, Felix Cantimorri, Ep. Parmensis, Franciscus Gandolfi, Ep. Cornetanus. Deinde nomine Deputationis pro rebus ad fidem pertinentibus quaedam animadvertit Emmanuel Garcia Gil, Archiep. Caesaraugustanus.

Denique Patres dimissi sunt, et proxima Congregatio generalis indicta, in qua suffragia exquirerentur de emendationibus prooemii et de ipso etiam integro eius textu.

Congregatio tricesima quarta habita est sabbato die 26. Martii h. 9. mat., cui interfuerunt sexcenti triginta tres Patres, nempe 42 Cardinales, 8 Patriarchae, 4 Primates, 100 Archiepiscopi, 440 Episcopi, 4 Abbates nullius dioecesis, 13 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 22 Generales et Vicarii generales.

Missa celebrata per rmum D. Bernardum Pinnol, Archiep. de Guatemala, Emus primus Praeses in hunc modum Patres allocutus est:

„Rmi Patres, antequam hodie ad actum suffragia ferendi de emendationibus prooemii schematis *de Fide catholica* procedamus, audire oportet eum Rmum Patrem, qui nomine Deputationis pro rebus ad fidem pertinentibus veniam a Praesidibus petiit oratorum difficultatibus et animadversionibus brevi quadam relatione respondendi, ubi etiam de emendationibus propositis agetur. Is autem est Rmus D. Ioannes Simor, Archiep. Strigoniensis et Primas Hungariae. Itaque Rmus Dominus ascendat ambonem''.

Inde Ioannes Simor, Archiep. Strigoniensis, nomine Deputationis de animadversionibusin prooemium schematis de Fide catholica retulit (1), quae quum ab ipso auctore revocatae essent, nullum factum est de iis Congregationis suffragium.

Deinde Emus primus Praeses dixit: „ Rmi Patres, de integro textu prooemii suffragia exquirentur, quum primum a Deputatione pro rebus ad fidem pertinentibus denuo revisum et adaptatum fuerit. Nunc autem prosequemur discussionem capitis secundi huius schematis“.

Quibus dictis, Subsecretarium nomina oratorum publicare iussit. Accesserant autem iam superius dictis (qui erant: Aloisius Filippi, Ep. Aquilanus, Ios. Caixal y Estradé, Ep. Urgellensis, Thad. Amat, Ep. Montereyensis, Petrus Rota, Ep. Guastallensis, Antonius Pettinari, Ep. Nucerinus, Hyacinthus Maria Martinez, Ep. S. Christophori de Havana Iosephus de la Cuesta y Maroto, Ep. Auriensis, Laurentius Gastaldi, Ep. Salutiarum), Paulus Melchers, Archiep. Coloniensis, Philippus Vespasiani, Ep. Fanensis, Henricus Maret, Ep. Surensis, Ioannes Faict. Ep. Gallellinensis-Norensis.

Tum specialis discussio de secundo schematis capite continuata est, et locuti sunt Aloisius Filippi, Ep. Aquilanus, Victor Dechamps, Archiep. Mechliniensis, qui nomine Deputationis pro rebus fidei respondit Episcopo Aquilano, Ioseph Caixal, Ep. Urgellensis, Thaddaeus Amat, Ep. Montereyensis, Petrus Rota, Ep. Guastallensis, Antonius Pettinari, Ep. Nucerinus, Hyacinthus Martinez, Ep. S. Christophori de Havana.

Post haec interrupta disceptatio est et Emus primus Praeses ait: „Rmi

(1) Document X, t. I, p. 622.

Patres, distribuuntur nunc emendationes (1) a Rmis Patribus propositae de capite primo schematis, ut Patres interim eas considerare ac deliberare de iis possint. Ipsa autem suffragia de his emendationibus exquirentur, postquam lata fuerint suffragia de textu prooemii eiusdem schematis. Proxima Congregatio habebitur feria II. sequentis hebdomadae die 28. huius mensis Martii, in qua continuabitur discussio schematis propositi".

Congregatio tricesima quinta habita est feria II. die 28. Martii h. 9. mat., cui interfuerunt quingenti nonaginta et unus Patres, nempe 38 Cardinales, 6 Patriarchae, 4 Primates, 85 Archiepiscopi, 422 Episcopi, 3 Abbates nullius dioecesis, 13 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 20 Generales et Vicarii generales.

Missa per Rmum D. Franciscum Fleix Archiep. Tarraconensem, est celebrata. Deinde Subsecretarius nomina oratorum praelegit, inter quos novi accesserant Theodorus Gravez, Ep. Namurcensis, et Salvator Magnasco, Ep. Bolinensis.

Tum discussio specialis eiusdem II. capitis est continuata, et locuti sunt Ioseph de la Cuesta, Ep. Auriensis, Laurentius Gastaldi, Ep. Salutiarum, Georgius Ebedjesus Khayath, Archiep. Amadiensis, qui durante Congregatione loquendi veniam petierat et cui Eduardus Manning, Archiep. Westmonasteriensis, nomine Deputationis respondit, Philippus Vespasiani, Ep. Fanensis, Henricus Maret, Ep. Surensis. Ioannes Faict, Ep. Brugensis, Salvator Demartis, Ep. Gastellinensis. Archiep. autem Coloniensis et Episcopi Namurcensis et Bolinensis facultati loquendi, quam obtinuerant, renuntiarunt.

Denique distributum est prooemium a Deputatione pro rebus fidei novissime reformatum (2) et proxima Congregatio indicta, in qua suffragia fierent de integro textu prooemii et post relationem nomine Deputationis faciendam de emendationibus quoque primi capitis.

Congregatio tricesima sexta habita est feria III. die 29. Martii h. 9. mat., cui interfuerunt sexcenti viginti Patres, nempe 40 Cardinales, 7 Patriarchae, 5 Primates, 94 Archiepiscopi, 433 Episcopi, 4 Abbates nullius dioecesis, 14 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 23 Generales et Vicarii generales.

Rmus D. Aloisius Ciurcia, Archiep. Irenopolitanus, missam celebravit. Qua absoluta et recitata oratione *Adsumus*, Emus primus Praeses sic Patres allocutus est :

„Rmi Patres, hodie primum suffragia exquirentur de prooemio schematis novissime adaptati *de Fide catholica*, tum vero de emendationibus ad caput primum eiusdem schematis propositis. Quo rectius et ordinatius gravissimus iste actus procedat, iuvabit ea in memoriam revocare, quae iam nuper hac de re monita sunt. Oportet scilicet bene attendere, quod iuxta decretum d. 20. Febr. h. a. num. XIII. tam super textu partis examinatae quam super singulis emendationibus suffragia bis danda sint, ita ut Praesides distinctis vicibus ad surgendum invitent, nempe primum eos, qui textui vel emendationi assentiuntur, deinde eos, qui eidem contradicunt. Praeterea necessarium est ad bonum ordinem, ut Rmi Patres locum in aula Concilii sibi assignatum durante actu ferendi suffragia non relinquant, et ii, qui ad interrogationem a Praeside factam surrexerint, tamdiu stantes maneant, donec satis constet de

(1) Document XI, t. I, p. 626.
(2) Document XVII, t. I, p. 679.

maiori vel minori suffragiorum numero. His praemissis aggrediamur actum suffragia de *prooemio ferendi*. Ipsum prooemium novissime adaptatum a Deputatione pro rebus fidei, in hesterna Congregatione generali distributum, satis omnibus notum est, ita ut lectione non indigeat. Itaque Rmi Patres, qui huic prooemio in ista ultima sua forma assentiuntur, surgant".

Et cum omnes surrexissent, Emus primus Praeses ait: „Evidens est, quod omnes Patres prooemio schematis *de Fide catholica* novissime adaptato consensum praebuerint".

Tum addidit: „Iam vero ii Rmi Patres, qui eidem prooemio novissime adaptato contradicunt ac proinde istud reiiciendum censent, pariter surgant".

Nemo autem surrexit; et idcirco Emus primus Praeses dixit: „Evidens est, quod nullus ex Patribus huic prooemio contradixerit. Hinc declaramus ex utroque actu constare prooemium schematis *de Fide catholica* novissime adaptatum a Concilio approbatum fuisse cunctis suffragiis. Rmi Patres, progrediamur nunc ad emendationes circa I. caput huius schematis propositas, de quibus nomine Deputationis pro rebus fidei relationem facturus est R. D. Vincentius Gasser, Ep. Brixinensis, qua sententiam praedictae Deputationis de singulis his emendationibus, quas Rmi Patres typis impressas prae oculis habent, iudicio Rmorum Patrum submittet. Itaque ambonem ascendat R. D. Vincentius Gasser, Ep. Brixinensis".

Hic igitur relationem (1) habuit, et Patres de animadversionibus suffragia tulerunt. Denique Congregatio in crastinam diem indicta est et Patres dimissi.

Congregatio tricesima septima habita est feria IV. die 30. Martii, cui interfuerunt quingenti septuaginta novem Patres, nempe 31 Cardinales, 6 Patriarchae, 5 Primates, 88 Archiepiscopi, 400 Episcopi, 3 Abbates nullius dioecesis, 14 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 23 Generales et Vicarii generales.

Missa celebrata est per Rmum D. Iulium Arrigoni, Archiep. Lucanum.

Dein relatione (2) per Vincentium Gasser, Ep. Brixinensem, nomine Deputationis facta, suffragia de secunda animadversione in I. caput, quae in hanc Congregationem dilata erant, colliguntur, et transitus fit ad discussionem capitis tertii.

Subsecretarius nomina oratorum inscriptorum praelegit: Paulus Ballerini, Patriarcha Alexandrinus, Ioannes Vancsa, Archiep. Fogarasiensis rit. gr. rum., Franciscus Victor Rivet, Ep. Divionensis, Iosephus Armandus Gignoux, Ep. Bellovacensis, Felix Cantimorri, Ep. Parmensis, Ioseph Caixal y Estradé, Ep. Urgellensis, Petrus Maria Ferrè, Ep. Casalensis, Hyacinthus Maria Martinez, Ep. S. Christophori de Havana, Salvator Magnasco, Ep. Bolinensis, Vincentius Jandel, Magister generalis Ordinis Praedicatorum.

Deinde Emus primus Praeses dixit: „Oportet denuo monere Rmos Patres, ut brevitati sollicite studeant, ne ob nimiam suarum animadversionum prolixitatem vel auditoribus taedium excitent, vel omnino etiam sibi ipsis parum grata signa externa huius taedii attrahant. Praeterea monemus omnes, ut veritatem sectantes charitatem nunquam laedant, dum forte nimio affectu abrepti verbis acrioribus in fratres utun-

(1) Document XII, t. I, p. 630.
(2) Document XII, t. I, p. 644.

tur, quod omnino non possumus permittere, sed casu eveniente illico deberemus inhibere".

Locuti autem sunt de schemate: Paulus Ballerini, Patriarcha Alexandrinus, Ioannes Vancsa, Archiep. Fogarasiensis, Franciscus Rivet, Ep. Divionensis, Ioseph Gignoux, Ep. Bellovacensis, Felix Cantimorri, Ep. Parmensis, Ioseph Caixal, Ep. Urgellensis, Petrus Ferrè, Ep. Casalensis, Hyacinthus Martinez, Ep. S. Christophori de Havana, Salvator Magnasco, Ep. Bolinensis, Vincentius Jandel, Magister generalis Ordinis Praedicatorum, et Paulus Melchers, Archiep. Coloniensis, qui veniam loquendi petierat durante Congregatione.

Deinde Patres dimissi sunt.

Congregatio tricesima octava habita est feria V. die 31. Martii h. 9. mat., cui interfuerunt *quingenti quadraginta duo* Patres, nempe 32 Cardinales, 5 Patriarchae, 5 Primates, 79 Archiepiscopi, 386 Episcopi, 2 Abbates nullius dioecesis, 10 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 23 Generales et Vicarii generales.

Missa per Rmum D. Petrum Doimum Maupas, Archiep. Jadrensem, celebrata, discussio specialis III. capitis *de Fide catholica* continuatur.

Subsecretarius nomina inscriptorum oratorum publicavit. Hi erant: Georgius Errington, Archiep. Trapezuntinus, Benvenutus Monzon y Martins, Archiep. Granatensis, Petrus Doimus Maupas, Archiep. Jadrensis, Felix Dupanloup, Ep. Aurelianensis, Thaddaeus Amat, Ep. Montereyensis, Nicolaus Iosephus Dabert, Ep. Petrocoricensis, Leo Meurin, Ep. Ascalonensis, Iosephus Hefele, Ep. Rottenburgensis.

Omnes successive ad ambonem vocati sunt et post eos Franc. Gandolfi, Ep. Cornetanus, et Ios. Moreyra, Ep. Ayacuquensis, qui durante Congregatione veniam loquendi petierant. Sic de capite III. finita est discussio specialis. Textus (1) primi capitis novissime a Deputatione iuxta emendationes admissas adaptati cum emendationibus (2) II. capitis distributus et dimissa Congregatio.

Congregatio undequadragesima habita est feria VI. die 1. Aprilis, cui interfuerunt quingenti octoginta tres Patres, nempe 35 Cardinales, 6 Patriarchae, 5 Primates, 88 Archiepiscopi, 409 Episcopi, 4 Abbates nullius dioecesis, 14 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 22 Generales et Vicarii generales.

Missa per Rmum D. Cyrillum Behnam Benni, Archiep. Mausiliensem rit. syr., celebrata, de textu integro I. capitis novissime adaptato suffragia lata sunt, et textus a paene omnibus approbatus est, octo Patribus contradicentibus.

Deinde discussio capitis IV. schematis est incepta, postquam Subsecretarius nomina praelegit oratorum inscriptorum, qui animadversiones circa hoc caput Congregationi generali subiicere voluerunt: Ludovicus Dubreil, Archiep. Avenionensis, Fridericus de Marguerye, Ep. Augustodunensis, Franciscus Gandolfi, Ep. Cornetanus, Laurentius Renaldi, Ep. Pineroliensis, Iacobus Ginoulhiac, Ep. Gratianopolitanus, Ioseph Caixal y Estradé, Ep. Urgellensis, Petrus Maria Ferrè, Ep. Casalensis, Petrus Celesia, Ep. Pactensis, Salvator Magnasco, Ep. Bolinensis, Raphael Ricca, Corrector generalis Ordinis Minimorum. Hi omnes successive ad ambonem vocati sunt et post eos Laurentius Gastaldi, Ep.

(1) Document XVII, t. I, p. 685 et 691.
(2) Document XIII, t. I, p. 645.

Salutiarum, Gaspar Mermillod, Ep. Hebronensis, qui durante Congregatione loquendi veniam petierant. Postea Patres sunt dimissi, Congregatione proxima indicta, in qua fierent suffragia de emendationibus capitis II.

MONITUM.

Mittuntur huic folio adiectae emendationes (1) schematis *de Fide catholica* a Reverendissimis Patribus propositae ad *caput III.* cum suis *canonibus.*

Simul vero monentur Reverendissimi Patres, quod de hisce emendationibus tertii capitis eiusque canonum post praeviam relationem suffragia Patrum ferenda erunt feria tertia proxime sequenti.

E Secretaria Concilii Vaticani d. 2. Aprilis 1870.

Iosephus Ep. S. Hippolyti,
Secretar.

Congregatio quadragesima habita est feria II. die 4. Aprilis h. 9. mat., cui interfuerunt sexcenti et octo Patres, nempe 38 Cardinales, 7 Patriarchae, 5 Primates, 93 Archiepiscopi, 427 Episcopi, 3 Abbates nullius dioecesis, 12 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 23 Generales et Vicarii generales.

Missam celebravit Rmus D. Ioannes Mac-Closkey, Archiep. Neo-Eboracensis.

Inde nomine Deputationis Vincentius Gasser, Ep. Brixinensis, de animadversionibus in caput II. factis relationem (2) habuit, et de iisdem usque ad trigesimam quintam Patres suffragia tulerunt. Quibus absolutis, Patres dimissi sunt.

Congregatio quadragesima prima habita est feria III. die 5. Aprilis h. 9. mat., cui interfuerunt quingenti quinquaginta septem Patres, nempe 34 Cardinales, 5 Patriarchae, 5 Primates, 86 Archiepiscopi, 396 Episcopi, 4 Abbates nullius dioecesis, 8 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 19 Generales et Vicarii generales.

Rmus D. Emmanuel Garcia Gil, Archiep. Caesaraugustanus, missam celebravit.

Referente (3) Vincentio Gasser, suffragia de reliquis animadversionibus in caput II. factis lata sunt. Postea Emus primus Praeses Patres in hunc modum allocutus est:

„Quum Iudices excusationum officio suo functi nonnulla exhibuerint, quae sive de Episcopis absentibus legitime excusatis, sive de quibusdam aliis Episcopis discessuris iuxta Litteras Apostolicas *Multiplices inter* diei 27. Novembris 1869. Congregationi generali proponenda sunt, brevis ea de re audienda superest relatio, quam R. D. Subsecretarius ex ambone leget".

Subsecretarius autem ambonem cum ascendisset, eiusmodi relationem Patribus exposuit, his verbis conceptam: „Emi Praesides, Emi et Rmi Patres, duo absentes Episcopi absentiam suam excusarunt, procuratoribus etiam constitutis, nempe: Iacobus Eliani, Archiep. Damascenus rit. syr., tum ob senium, tum ob itineris longinquitatem atque difficultatem; Nicolaus Franciscus Florentini, Ep. Curiensis in Helvetia, ob ae-

(1) Document XIX, p. 358.
(2) Document XIV, t. I, p. 654.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 668.

tatem provectam 76 annorum et valetudinem passim infirmam. Iudices excusationum causas absentiae sufficientes et satis probatas censuerunt".

Hac parte relationis lecta, primus Praeses dixit : „Emi et Rmi Patres, qui absentiam utriusque praedicti Episcopi satis excusatam agnoscunt, surgendo assensum suum manifestent".

Et surgentibus undique Patribus, idem primus Praeses ait : „Excusatio praedictorum Episcoporum absentium sufficiens agnita est a Congregatione generali".

Tum R. D. Subsecretarius hanc alteram relationis partem perlegit :

„Aliquot Concilii Patres ex gravioribus causis veniam a Concilio discedendi absque obligatione redeundi petierunt, scilicet Rmi Domini : Agapitus Dumani, Ep. Ptolemaidensis rit. graec. melchit., ob persecutionem in sua diocesi contra catholicos excitatam et morbum graviorem, quo nuperrime laboravit ; Paulus Hatem, Archiep. Aleppensis rit. graec. melchit., ob graves turbas in sua dioecesi exortas et numerum sacerdotum suae dioecesis insufficientem atque etiam ob valetudinis infirmitatem ; Tobias Mullen, Ep. Eriensis in Statibus foederatis Americae septentrionalis, ob spirituales ac temporales ecclesiae suae necessitates ; Ignatius Mrak, Ep. Marianopolitanus et Marquettensis in iisdem Statibus foederatis, ob spirituales ac temporales necessitates suae dioecesis recenter erectae ; Antoninus Monescillo, Ep. Giennensis in Hispania, tum ob valetudinis incommoda tum ob ecclesiae suae spirituales necessitates.

Horum omnium causam discedendi sive in ecclesiarum suarum necessitatibus sive in propria valetudine sitam, satis probatam atque fundatam agnoverunt Rmi Iudices excusationum, eorumque petitionem exaudiendam suaserunt".

Hac altera relationis parte perlecta, Emus primus Praeses iterum Patres allocutus est : „Rmi Patres, postquam causae, ob quas praedicti Episcopi veniam a Concilio discedendi petierunt, Iudicibus excusationum satis fundatae atque probatae visae sunt, Rmi Patres, qui has causas sufficere censent, ut venia discedendi eisdem tribuatur, surgendo assensum suum manifestent".

Et surgentibus undique Patribus, idem primus Praeses ait : „Causae discedendi probatae sunt a Congregatione".

Post haec idem Subsecretarius iussu Emi primi Praesidis sequentem pontificiam concessionem Patribus annuntiavit :

„SSmus Dominus Noster, ut spirituali commodo Rmorum Concilii Patrum omni meliori modo provideret, iisdem benigne veniam concessit, in oratoriis suis privatis feria quinta maioris hebdomadae missam celebrandi, atque etiam sacerdotibus et laicis servitio suo addictis sacram synaxim distribuendi".

Denique indicta est in crastinam diem Congregatio, in qua suffragia erenda de emendationibus tertii capitis.

Congregatio quadragesima secunda habita est feria IV. die 6. Aprilis h. 9. mat., cui interfuerunt sexcenti quatuor Patres, nempe 32 Cardinales, 6 Patriarchae, 4 Primates, 93 Archiepiscopi, 428 Episcopi, 4 Abbates nullius dioecesis, 12 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 23 Generales et Vicarii generales.

Missam lectam celebravit Gualterius Steins, Archiep. Bostrensis. Post quam distribuitur integer textus (1) II. capitis novissime adaptatus, cum

(1) Document XVII, t. I, p. 687 et 693.

folio, quod continebat emendationes (1) tertii capitis prioribus adiungendas.

Tum Conradus Martin, Ep. Paderbornensis, nomine Deputationis de animadversionibus in caput III, factis relationem (2) habuit, atque Patres de iisdem usque ad quinquagesimam tertiam suffragia tulerunt. Denique Congregatio proxima est indicta, in qua suffragia ulteriora ferenda de emendationibus III. capitis.

Congregatio quadragesima tertia habita est feria V. die 7. Aprilis h. 9. mat., cui interfuerunt quingenti viginti septem Patres, nempe 33 Cardinales, 4 Patriarchae, 4 Primates, 78 Archiepiscopi, 371 Episcopi, 5 Abbates nullius dioecesis, 13 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 19 Generales et Vicarii generales.

Missam celebravit Rmus D. Stephanus Stefanopoli, Archiep. Philippensis.

Referente (3) Conrado Martin, Ep. Paderbornensi, Patres deinde de reliquis animadversionibus in caput III. factis, excepto canone quinto, suffragia tulerunt. Demum proxima indicta est Congregatio, in qua suffragia ferenda de capite II. et de emendationibus quarti capitis.

Congregatio quadragesima quarta habita est feria VI. die 8. Aprilis. h. 9. mat., cui interfuerunt quingenti viginti tres Patres, nempe 27 Cardinales, 5 Patriarchae, 4 Primates, 77 Archiepiscopi, 373 Episcopi, 4 Abbates nullius dioecesis, 12 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 21 Generales et Vicarii generales.

Missam celebravit Rmus D. Renatus Régnier, Archiep. Cameracensis. Postea de integro II. capitis textu novissime adaptato suffragia lata sunt, qui approbatus est, fere omnibus Patribus in priore scrutinio surgentibus et nemine in altero scrutinio contradicente.

Deinde referente (4) Conrado Martin, Ep. Paderbornensi, de formula canonis quinti suffragia lata sunt. Posthac Ludovicus Pie, Ep. Pictaviensis, nomine Deputationis de animadversionibus (5) in caput IV. factis relationem (6) habuit, et Patres de iisdem usque ad quadragesimam septimam suffragia tulerunt.

Quibus factis Patres sunt dimissi, proxima Congregatione indicta, in qua suffragia ferenda de textu integro capitis III. et cap. IV. novissime adaptato surgendo vel sedendo, et deinde de tota constitutione per verba *placet* vel *non placet*. Textus capitis III. (7) hac die distributus est, textus IV. capitis (8) Patribus domum missus.

Congregatio quadragesima quinta habita est feria III die 12. Aprilis h. 9. mat., cui interfuerunt quingenti nonaginta octo Patres, nempe 35 Cardinales, 7 Patriarchae, 5 Primates, 93 Archiepiscopi, 416 Episcopi, 2 Abbates nullius dioecesis, 16 Abbates generales sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 24 Generales et Vicarii generales.

(1) Document XIX, t. II, p. 358.
(2) Document XX, p. 371.
(3) *Ibid.*, p. 381.
(4) *Ibid.*, p. 394.
(5) Document XXI, p. 396.
(6) Document XXII, p. 403.
(7) Document XVII, t. II, p. 343 et 353.
(8) Document XVII, p. 347 et 355.

Missa celebrata est per Rmum D. Raphaelem Popow, Ep. Bulgarorum. Inde referente (1) Ludovico Pie, Ep. Pictaviensi, de ultimis animadversionibus in conclusionem capitis IV. factis, Patres, qui per cursorem domi moniti erant, hanc conclusionem iterum esse proponendam, suffragia tulerunt. Postea de capite III. et capite IV. Patres suffragia tulerunt. In primo suffragio de III. capite fere omnes surrexerunt, et in altero suffragio nemo surgendo contradixit. Item in primo suffragio de IV. capite longe maior pars surrexit, et in altero suffragio nonnisi unus aut alter surgendo contradixit.

Denique, iussu Praesidis Emi Cardinalis De Angelis, Concilii Subsecretarius ambonem conscendens super integra constitutione *de Fide catholica* (2) nominatim singulos Patres iuxta dignitatis et promotionis ordinem rogavit, quorum 510 absolute *Placet* responderunt, 85 *Placet iuxta modum*, id est, conditione aliqua adiecta, quam scripto illico tradiderunt, nemo vero *Non Placet* dixit.

Congregatio quadragesima sexta habita est feria III. die 19. Aprilis h. 9. mat., cui interfuerunt quingenti sexaginta Patres, nempe 35 Cardinales, 7 Patriarchae, 4 Primates, 84 Archiepiscopi, 394 Episcopi, 3 Abbates nullius dioecesis, 12 Abbates sive Praesides Congregationum ordinum monasticorum, 21 Generales et Vicarii generales.

Missa per Rmum D. Andream Casasola, Archiep. Utinensem, celebrata, obitus Emi Cardinalis Gonella, Archiep. Viterbiensis, et Raphaelis Biale, Ep. Albiganensis, nuntiatus est.

Postea Emus primus Praeses haec Patribus significavit : „Quum Iudices excusationum officio suo functi aliqua exhibuerint, quae iuxta Litteras Apostolicas *Multiplices inter* diei 27. Novembris 1869. num. IX. Congregationi generali proponenda sunt, brevis ea de re audienda est relatio, quam R. D. Subsecretarius ex ambone recitabit".

Tunc ambonem Subsecretarius ascendens sequentem relationem perlegit : „Emi Praesides ac Rmi Patres, aliquot Concilii Patres ex gravibus causis veniam a Concilio discedendi petierunt, scilicet : Eduardus Iacobus Wedekin, Ep. Hildeshemiensis, ob graviora salutis incommoda in aetate iam provecta ; Ioannes Derry, Ep. Clonfertensis in Hibernia, ob diutinam gravemque infirmitatem ; Petrus Bigandet, Ep. Ramathensis, Vicarius Apostolicus Birmaniae, ob continuas suas infirmitates et gravia pericula rei christianae imminentia in vicariatu Apostolico sibi commisso ; Franciscus Mac Farland, Ep. Hartfordiensis in Statibus foederatis Americae septentrionalis, propter continuam suam infirmitatem ; Ioannes Sweeny, Ep. s. Ioannis Neo-Brunwicensis, et Iacobus Rogers, Ep. Chathamensis in eadem provincia Canadae in America septentrionali, ob gravissimas necessitates utriusque dioecesis recenter erectae ; Andreas Rosales y Munoz, Ep. Almeriensis in Hispania, ob gravem atque inveteratam infirmitatem, cui quotannis adhibitis thermis subvenire debet.

Porro Iudices excusationum allegatas discedendi causas satis fundatas atque probatas agnoverunt, atque praedictorum Episcoporum petitionem exaudiendam suaserunt".

Relatione expleta, Emus primus Praeses dixit : „Postquam causae, ob quas praedicti Episcopi veniam a Concilio discedendi petierunt, Iudicibus excusationum satis fundatae atque probatae visae sunt, Rmi Patres,

(1) Document XXII, p. 411.
(2) Document XVII, t. I, p. 679 et t. II, p. 343.

qui has causas sufficere censent, ut venia discedendi eisdem tribuatur, surgendo assensum suum manifestent".

Et surgentibus undique Patribus idem Emus Praeses subiunxit: „Causae discedendi probatae sunt a Congregatione generali".

Inde Vincentius Gasser, Ep. Brixinensis, de exceptionibus et conditionibus (1), quas complures Patres in superiore Congregatione generali suo *Placet* adiecerant, nomine Deputationis relationem (2) habuit: duas Patribus acceptandas proposuit, quas unanimici fere consensu approbarunt. Denique Subsecretarius monitum (3) Secretarii ex ambone legit, quo Patres de proxima publica Sessione die 24. Aprilis habenda edocentur.

(1) Document XXIII, t. II, p. 414.
(2) Document XXIV, p. 431.
(3) *Ibid.*

DOCUMENT XXVII

Extraits des Procès-verbaux des séances de la Députation de la Foi, où fut préparée la Constitution Dei Filius.

Il existe aux Archives du Concile du Vatican deux exemplaires des procès-verbaux des séances de la Députation de la foi. L'un a été écrit aux séances mêmes, par le secrétaire de la Députation. L'autre a été rédigé d'une autre main, après les séances. Il existe du reste très peu de différences entre les deux. Le R. P. Granderath a obtenu la permission de prendre dans ces procès-verbaux, ce qu'ils contiennent de notable, en taisant les noms propres. Il en a extrait les propositions d'amendements et les discussions relatives aux Constitutions *Dei Filius* et *Pastor Æternus*. C'est d'ailleurs, dit-il (*Acta*, col. 1646), tout ce qu'ils renferment d'un peu important. Ce sont ces extraits que nous reproduisons. Le P. Granderath s'est aussi servi du journal personnel d'un père de la Députation de la foi ; mais relativement aux séances dont il est question ici, il n'y a que des points très secondaires sur lesquels il ait emprunté des renseignements à ce journal. Ce sont sans doute les renseignements connus d'ailleurs qu'on va lire en tête de ce document XXVII. Ce sont aussi les dates de la quatrième et de la vingt-cinquième séance, que le journal place au 3 mars et au 7 avril, tandis que les procès-verbaux officiels les placent au 2 mars et au 8 avril.

Sessio I. habita est 7. Ianuarii 1870. — In aliqua palatii Vaticani aula Patres congregantur ac secundum ordinem dignitatis et promotionis sedent.

Eminentissimus Praeses quaestiones proponit :

1° Utrum schema de doctrina catholica omnino reiiciendum, an quoad substantiam retinendum sit.

2° Utrum schematis forma mutanda sit necne et quomodo mutanda.

Patres uno consensu respondent, *schematis substantiam* retinendam esse, quum in eo doctrina catholica vere ac genuine sit exposita, et errores, qui in eo damnentur, non solum per Germaniam, sed etiam per alias regiones grassentur. Quae contra illud allata sint, non ita magni esse momenti ; melius sine magno temporis dispendio vix confici posse, contra quod novae querelae non excitentur.

Etiam in eo consentiunt omnes, quaedam adiicienda, alia omittenda esse. Deliberabant inter se, num in schemate aliquid de approbatione editionis Vulgatae, de indifferentismo, spiritismo, darwinismo, de iis, qui cum peccato originali decederent, de resurrectione mortuorum, de duabus Christi naturis esset addendum. Ea putabant omitti debere, quibus liberae scholarum opiniones laederentur. Unus vel duo censebant, etiam ea esse omittenda, quae a prioribus Conciliis iam definita et reiecta essent, contra quos animadvertebatur, errores iterum excitatos, iterum damnandos esse ita, ut prioris condemnationis fieret mentio. Animadversum etiam est ab uno, a condemnandis erroribus abstinen-

dum et solum doctrinam christianam exponendam esse, quum hoc pro Christianis sufficiat, anathemata autem ab iis, qui Christiani iam esse nolint, non curentur. Id commendari Ecclesiae antiquae exemplo, quae errores exterorum non curaverit. Verum id non placuit. Esse, quibus multum prosint anathemata. Inter hos esse praesertim fidelium magistros, pro quibus maxime decreta fidei condantur, ut ab erroribus praemuniantur et doctrinam fidei accuratius cognoscant, neve fidelibus loco veritatis venenum falsae doctrinae propinent. Errores latius esse diffusos, quam ut ab eorum damnatione abstineri possit; porro eominus ab ea abstinendum esse, quod iam ab Apostolis et per saecula deinceps consecuta a Patribus etiam errores Gentilium, Iudaeorum, Mohamedanorum impugnati et, imprimis, quando commiscebantur cum doctrina christiana, in Conciliis saltem particularibus condemnati sint.

Ad alteram quaestionem etiam unanimi consensu respondent Patres, *formam schematis* mutandam esse. Volunt omnes, expositionem doctrinae Catholicae ubique damnationi errorum esse praemittendam. Perspicuitati et brevitati esse consulendum, quantum fieri possit. Curandum esse, ut dicendi ratio tranquilla sit, ut, quod scholam sapiat, eliminetur, ut verba aspera vitentur atque argumenta brevius proponantur. Praeter alia etiam in deliberationem venit, utrum Constitutio in plures dividenda sic necne. Aliis aliud placebat; complures, quae proponebant systemata, scripto se allaturos promiserunt. Nihil certi statutum est. Voluerunt, theologum, qui ultimam manum schemati admovit, de eo proxima Sessione disserere, atque tres Deputationis Patres ab Emo Praeside eligi, quibus opus reformandi schematis mandetur.

Praeterea in hac Sessione quaerebatur, num orationes in Congregationibus generalibus habitae typis imprimendae et inter Patres Deputationis distribuendae essent. Alii aliud sentiebant. Denique visum est, orationes non esse imprimendas integras, sed sufficere quamdam earum synopsin. Quum enim tam multa, quae sub secretum Pontificium caderent, iam in ephemeridibus vulgarentur, timendum erat, ne integrae ederentur orationes, si typis impressae essent.

Sessio II. habita est d. 11. Ianuarii. — Qui schema denuo elaborent, designati sunt ab Emo Praeside Mechliniensis, Pictaviensis, Paderbornensis. Paderbornensi Episcopo ab aliis duobus opus perficiendum committitur.

Iubentur praeterea in hac Sessione theologi synopsin analyticam orationum, quae de schemate illo habitae erant, conficere. Tandem audiebatur theologus Pontificius, P. Franzelin S. I., de schemate, eius ordine, fine, stylo disserens.

Sessio III. habetur 1. Mart. — Revmus Paderbornensis ab aliquo theologo adiutus schema ita reformaverat, ut novum schema novem capitibus cum suis canonibus totam materiam prioris schematis complecteretur. Eius prior pars (quatuor capita cum prooemio) in hac Sessione proponitur (1), et Revmus Episcopus Paderbornensis explicat, quae principia deputatio specialis in schemate reformando sit secuta.

Dixit, se in omnibus id spectasse, ut votis Revmorum Patrum in Congregationibus generalibus propositis satisfieret. Substantiam schematis servatam et, quantum fieri potuerit, ipsa verba retenta esse; hinc inde, quod in priori schemate in notis additum, seu implicite dictum sit, in textum translatum et explicite enuntiatum esse.

(1) Document XV, t. I, p. 678 et t. II, p. 342.

Quoad formam, inscriptiones, quae offendebant, esse mutatas, capita doctrinae ad pauciora redacta, in omnibus initium factum esse ab expositione doctrinae, condemnationem errorum in canones in fine adiectos translatam, brevitati, quantum fieri potuerit, consultum, stylum simpliciorem, clariorem, puriorem adhibitum esse.

Quae quum exposita essent, schema examinari coeptum est. De solo *prooemio* disseritur, *quod omnibus Patribus probabatur*. Unus tamen petebat, ut contraheretur, alter, ut ampliaretur. Praeterea scripto proposita sunt haec:

Deleantur loci „Hinc... propagando", a p. 3. lin. 12. usque ad p. 4. lin. 2. et „Manifestum... nitantur" p. 4. a lin. 11. usque ad lin. 34.

Pag. 3. lin. 2. et 3. loco „Ecclesiae suae dilectae... adfuturum" ponatur „cum Ecclesia sua dilecta... futurum".

Lin. 2. ibid. ad „Ecclesiae suae dilectae" addatur „docenti, regenti, atque sacra administranti" vel „docenti".

Ibid. lin. 4.—7. loco „quemadmodum..." ponatur „idcirco ei docenti assistere, praelianti auxiliari, periclitanti subvenire nullo unquam tempore destitit".

Alius vult, ibid. ante „quemadmodum" poni „eapropter", alius, ibid. dici „ei semper assistere".

Ibid. lin. 6. loco „fortunare" ponatur „benedicere" et ibid. ad „laboresque" addatur „eius".

Ibid. lin. 7. omittatur „etiam".

Ibid. lin. 10. loco „sine intermissione" ponatur „indesinenter". Alius vult, deleri illud „sine intermissione".

Ibid. lin. 8. post „factum est" legatur „ut ex Sanctae huius Sedis Apostolicae sollicitudine et ex oecumenicis omnibus Conciliis, nominatim..."

Ibid. lin. 12. loco „provenerunt " ponatur „consecuti sunt".

Ibid. lin. 13. loco „uberius..." ponatur „pressius definita et uberius exposita".

Ibid. lin. 15. post „firmata" ponatur „ex quo". Alius vult, poni tantum „sanctius firmata".

Ibid. loco „restituta" ponatur „instaurata".

Ibid. lin. 17. loco „frequentia" ponatur „frequentatio".

Ibid. lin. 18. loco „capite" ponatur „capite Ecclesiae", lin. 19. loco „societas et unio" ponatur „*communio*"; alius vult poni „*unio*".

Ibid. lin. 20. loco „ampliata" ponatur „uberior" et ibid. post „aucta" addatur „illius".

Ibid. lin. 22. proponitur, ut „multiplicatae religiosorum familiae" tamquam consectarium ampliatae foecunditatis describatur.

Ibid. lin. 23. loco „instituta" ponatur „splendida indicia".

Ibid. lin. 16. ponatur „Clericorum in scientia, et pietate populique in doctrina Christiana institutio magis exculta".

Ibid. lin. 17. post „frequentia" addatur „quies et sanctitas familiarum a labe matrimoniorum clandestinorum vindicata".

Pag. 4. — Lin. 3. „Verumtamen" delendum. Alius proponit: „*Verum dum haec permulta bona recolimus: acerbum...*"

L. 3. loco „per... oecumenicam Synodum" ponatur „per Romanos Pontifices et oecumenicam..." Alius vult, illud „per... Synodum" prorsus deleri.

L. 6. „nihilominus" deleatur.

L. 8.—10. „quod... neglexerunt" delendum. Alius notat, illud „neglexerunt" non quadrare in Protestantes.

Alius: loco „contempserunt" et „neglexerunt" ponatur „contempserint" et „neglexerint".

Alius: post „multi" ponatur „Supremae S. Petri Cathedrae et sacrosanctae..."

L. 11. „omnibus" delendum. Alius vult scribi: „Hinc evenit, quod omnibus quidem notum est, ut haereticae..."

L. 12. post „quas" ponatur: „Sancta Sedes Apostolica et Tridentinum Concilium."

L. 13. „sectulas" omittatur.

L. 14. „concertantibus" deleatur.

L. 16. loco „Tum" ponatur „Exinde".

L. 17-19. loco „ad quae, tanquam ad... appellabatur" ponatur „quae tanquam... appellabant".

Alius vult addi „ab ipsis Ecclesiae hostibus".

Alius poni vult: „contemplamur, quae a Concilii Tridentini tempore ad nostram usque aetatem orta sunt atque invaluerunt; quaeque inde orta sunt, quod nimis multi contempta illius Synodi auctoritate liberum examen qua regulam in rebus religionis statuerunt ac secuti sunt. Cui ignotum est haereticas sectas huic principio insistentes..."

Alius: „haereticas sectas, quas Tridentini Patres damnaverunt, cum illis commune principium esset, spiritum privatum uniuscuiusque iudicem supremum esse in rebus religionis, nullo modo impedire potuisse, quominus earum asseclae eodem iure, quo haeresiarchae veritates ab Ecclesia Catholica propositas respuerunt, et ipsi placita sectae, cui erant addicti, respuerent, ex quo de negatione in negationem plurimi progressi, usque ad subvertenda prima religionis non solum Christianaei, sed etiam naturalis decreta pervenerint."

L. 22 loco „vulgatissima" ponatur „nimis vulgata".

L. 26 loco „Servatoris" ponatur „Salvatoris".

L. 27. loco „domino subtractis" ponatur „legi omnino subtractis".

L. 31. loco „barathrum" ponatur „abyssum".

L. 35 „impune" deleatur. Loco „circumquaque" ponatur „late"; alius vult poni „omni impietate".

L. 36. „Fieri non potuit" deleatur. Alius vult poni „contigit, ut", alius addi „imprimis", alius „Hac porro impietate late grassante, haud pauci etiam Ecclesiae Catholicae filii labe erroris infecti, a via veritatis aberrarunt, quippe qui naturam et gratiam Christi commiscentes depravant verum sensum . . . et integritatem. . . in periculum adducunt".

L. ultima. loco „enim" ponatur „etenim".

L. 34 addatur: „Ita proh dolor! factum est, ut iam ipsa societas humana in rebus privatis aeque ac publicis vacillet, quia aedificantes reprobaverunt lapidem angularem, fundamentum, praeter quod poni non potest aliud, Deum ac Dominum nostrum Iesum Christum, Salvatorem mundi."

Lin. ult. loco „Variis etc." ponatur „Nam per varias et peregrinas doctrinas vera ac genuina idea religionis supernaturalis penes ipsos obnubilari coepit, ipsique..."

L. 37. post „filii" addatur: „sollicitam Apostolicae Sedis vocem misere negligentes."

Pag. 5. l. 7. loco „Quibus..." ponatur „Ad quorum omnium aspectum. . ."

L. 10. loco „pervenire" ponatur „venire".

L. 15. addatur „bonos confirmare illisque in viam perfectionis animos addere“.

L. 23. post „quum“ inseratur „inhaerentes vestigiis Praedecessorum Nostrorum“.

L. 29. pro „immutabiliter custoditum et expositum“ponatur „integre custoditum et genuine expositum“.

Alius vult poni „*immutabiliter custoditum et pro orta occasione fideliter expositum*“. Alius „immutabiliter custoditum et iugiter expositum“ poni vel „expositum“ deleri vult.

L. 29 post „insistentes“ addatur „regulae in Ecclesia semper observatae et a Synodo Tridentina (Sess. 4.) diserte exhibitae, videlicet Dei verbo scripto et tradito“.

L. 22 sqq. loco „Nos. . .“ ponatur „Nos itaque. . . munere nunquam equidem veritatem Catholicam . . . destitimus, ast id sollemnius efficaciusque praestituri, Iesu Christi doctrinam supra memoratis erroribus adversam aut in periculum adductam profiteri, declarare, ipsorumque errorum expressa proscriptione ac damnatione corrobare constituimus“.

Sessio IV. habetur 2. Mart. — Postquam Spiritus sanctus invocatus et praecedentis Sessionis *protocollum* praelectum est — id, quod initio Sessionum solebat fieri —, Revmus Paderbornensis de emendationibus, quae in prooemium erant propositae, retulit.

Omnibus persuasit, emendationes supra tribus primis locis propositas non esse admittendas.

Emendationem quarto (l 4. — 7.) loco propositam commendavit, eamque omnes admiserunt, cum hac tamen conditione, ut etiam illud „laboranti (*subsidio esse vel alia voce convenienti adhibita*) laboribusque eius benedicere“ post *primam* sententiam inseratur.

Item unanimiter admissum est, ut l. 7. illud „etiam“ et l. 10. „sine intermissione“ deleatur.

Etiam in eo omnes cum Revmo Relatore consentiebant, non esse, quemadmodum erat propositum, l. 8. inserendum „ut ex S. huius Sedis Apostolicae sollicitudine et ex oecumenicis ...“, neque l. 12. esse loco „provenerint“ ponendum „consecuti sint“, invertenda autem esse l. 13. verba, ut iam ponatur „pressius definita et uberius exposita“. Omnibus etiam probatum est, l. 15. post „firmata“ non poni „ex quo“.

Proposuit Revmus Relator, ut *l.* 19. vel verba „societas et unio“ serventur, vel priori voce sublata maneat altera „unio“, quod ultimum longe pluribus probatum est. Omnes probaverunt, ut l. 17. loco „frequentia“ ponatur „frequentatio“ et „instaurati“ loco „reformati“, longe plures, ut, quae leguntur l. 20 sqq, maneant, neve l. 18. pro „capite“ ponatur „capite Ecclesiae“, neve „aucta illius“ pro „aucta“ (l. 20.), neve „splendida indicia,, pro „instituta“ (l. 23.), neve „multiplicatae familiae ...“ tamquam consectarium ampliatae foecunditatis describatur.

Proposuit, ut l. 16. loco „militiae etc.“ ponatur „Clericorum in scientia et pietate, populique in doctrina Christiana institutio magis exculta etc.“, neve post „frequentia“ addatur „quies et sanctitas familiarum etc.“ Utrumque a Deputatis acceptatum cum hac conditione, ut l. 17. vox „populi“ deleatur vel alia substituatur.

Probaverunt omnes, quod Revmus Relator proposuit, ut *p.* 4 l. 3. pro „Verumtamen etc.“ ponatur „Verum dum ...acerbum tamen“; ut in l. 3. 8. 12. additamenta proposita „Romanorum Pontificum“ et si-

milia non admittantur; ut loco eorum, quae alia ab aliis proposita sint, l. 11. ponatur: „Manifestum enim est omnibus, haereticas sectas, contempto vivo Ecclesiae magisterio, admissoque privati, ut aiunt, examinis iure, in alias plurimas sectas paulatim dissolutas esse, quibus inter se dissentienbus et disceptantibus ..."; ut l. 16. loco „Tum" non „Exinde", sed „Inde" ponatur et, quae l. 17. — 19. leguntur, maneant, *nisi forte* „*appellabatur*" *in* „*appellabant*" *mutetur, non* admisso additamento „ab ipsis Ecclesiae hostibus"; ut l. 23. loco „vulgatissima" ponatur „nimis vulgata" et l. 27. loco „Servatoris" dicatur „Salvatoris".

De verbo „Christi dominio" l. 28. non propter veritatem, sed opportunitatem tollendo sive retinendo controversia orta est. Contra eos, qui textum remanere voluerunt, alii aliud substituendum esse putabant. Ab his tres sententiae propositae sunt: 1ª substituendum esse „ut Conditore ac Salvatore Iesu Christo a rebus humanis excluso ..."; 2ª „ut rebus humanis Conditoris et Salvatoris Christi legi omnino subtractis"; 3ª „ut rebus humanis Conditori et Salvatori Domino subtractis." Prima et altera sententia longe maiori suffragiorum numero reiecta; tertia duodecim suffragiis contra decem admissa, inter quae tamen erant plura solum conditionate data, in quantum aptior non inveniatur.

Sententiam „Ita proh dolor etc.", quam unus l. 35. addendam putavit, Revmus Relator pulcherrimam illam quidem esse censuit, propter contextum tamen orationis recipi non posse. Deputatio iudicavit, loco accomodato eam inserendam esse.

Quoad ea, quae pro initio § 3. proposita erant, commendat Relator, *ut deleto* „*impune*" *et substituto* „late "loco „circumquaque" et „adiecta ante „fieri" vocula „vix" atque pro „a via verae pietatis" substituta phrasi „a veritatis tramite" reliqua intacta maneant.

Proponit Revmus Relator, ut initium § 4. „Quibus etc." non mutetur in id, quod propositum est: „Ad quorum aspectum etc." Probatum est omnibus. Proponit, ut l. 4. eiusd. paragraphi loco „pervenire" ponatur „venire" et loco eius, quod propositum erat, l. 9. addatur „fideles confirmare et ad meliora incitare", quae omnibus probantur.

Proponit, ut in paragraphi ultimae l. 2. post „quum" inseratur „insistentes vestigiis Praedecessorum Nostrorum", et l. 8. loco „immutabiliter ..." ponatur „integre custoditum et genuine expositum", quae omnibus probantur.

Tandem proponit, ut l. 4. post „Episcopis" inseratur: „in hac s. oecumenica Synodo ..." reliqua autem integra maneant, nihilque addatur aut immutetur, neque etiam verba illa „sedentibus et iudicantibus" tantum conditionate proponantur.

His absolutis convenerunt Revmi PP. in eo, ut in futuris Congregationibus ii soli loquantur, qui aliquid proponere voluerint, atque ut proposita verbis succinctis concipiantur ac simul scripto exhibeantur. Etiam in eo conveniebant, ut schema reformatum Congregationi generali viva voce proponatur ac commendetur.

Sessio V. 4. Mart. — Discutitur schematis reformati *caput I. cum canonibus* (De Deo et mundi creatione) *et caput II.* (De Revelatione).

Quod a Revmo Calvensi proponitur, ut in altera *primi capitis* paragrapho, qua de creatione agitur, addatur „per Filium unigenitum", non admittitur. Reliqua scripto proponebantur:

Ab uno commendatur inscriptio: „De Deo et creatione", atque proponitur, ut inter Dei attributa explicite commemoretur spiritualitas.

Ab alio proponitur, ut l. 3. deleatur „aeternum, immensum" et l. 5. post „substantia" inseratur „Spiritus purissimus, immutabilis, aeternus, immensus, ...perfectione infinitus", et loco „elevatus" ponatur „exaltatus". Porro, ut § 2. loco „ad manifestandam perfectionem suam" ponatur „ad impertiendam suis creaturis bonitatem".

Ab alio, ut pro „infinita" scribatur „infinitus" vel „praeditus". Notat, forsan pro „re et essentia distinctus" melius dici „re et essentia diversus".

In fine capitis citari debere Concilium Lateranense IV. cap. *Firmiter*.

Alius: l. 1. loco „profitetur" ponatur „confitetur"; citetur Conc. Later. IV.

L. 7. loco „essentiae" melius dicatur „substantia" vel „essentia sive substantia".

L. 10. pro „elevatus" ponatur „exaltatus".

L. 13. pro „manifestandam" ponatur „communicandam".

Alius: l. 6. pro „profitendus" ponatur „praedicandus".

L. 13. ante „perfectionem" inseratur „essentialem".

Alius: inscriptionem pro hoc argumento esse debere „De Deo uno in natura et creatione in genere". Praeterea causam professionis hoc capite contentae non inopportune indicari. — Verba „visibilium et indivisibilium" non debuisse omitti.

Alius: attributa, Deum esse necessario existentem, sapientissimum et providentissimum, diserte debere declarari.

Alius: l. 5. post verbum „simplex omnino" addendum „spiritualis". Item post „intellectu et voluntate" addendum „praedita" et loco „distinctus" potius dicendum „discretus" aut „diversus".

Secundam paragraphum esse ita scribendam: „Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non necessitate aliqua, sed liberrimo consilio, quo ipse perfectionem suam communicare et manifestare voluit, simul ab initio temporis ..."

Alius § 2. ita scribi vult: „Hic solus verus Deus non ad acquirendam vel augendam suam perfectionem. sed ad bonitatem suam creaturis communicandam, suaque attributa manifestanda, liberrimo consilio sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis per Filium unigenitum suum utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, Angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam; ipsumque Filium suum constituit haeredem universorum." (1)

Ab alio propositum est, ut cap. 1. hunc in modum ordiatur: „Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum (2); nam a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator mundi videri (3). Sed non est, quod a longinquo rationes, quae Deum esse probant, afferamus, cum non longe sit ab unoquoque nostrum. In ipso enim vivimus, movemur et sumus" (Act. 17, 28).

„Nam liberi arbitrii et legis in cordibus nostris scriptae probe conscii facile nobis persuademus, nos ultimo non a rerum natura, in qua necessitate omnia eveniunt, sed a Deo omnipotenti, sapientissimo ac sanctissimo pendere. Quod animus cuiusque inveniens seipsum testatur, hoc ex generis humani conditione evidentissime evincitur. Societas enim humana sine religione salva consisteri nequit, teste Apostolo Paulo, qui

(1) Hebr. 1, 1.
(2) Ps. 18, 2.
(3) Sap. 13, 5.

de iis, qui Deum non requirunt, dicit: ‚Contritio et infelicitas in viis eorum, et viam pacis non cognoverunt: non est timor Dei ante oculos eorum' (1). Hinc sancta Romana Ecclesia Catholica..."

Canones unus vult ad hos tres reduci:

1. „Si quis in rationem aeque ac fidem contumax unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem negaverit, vel affirmare non erubuerit, praeter materiam nihil esse (existere), vel Deum omnia et omnia Deum esse contenderit, a. s."

2. „Si quis non confiteatur, mundum resque omnes..." (ut habet 8.), „vel dixerit, Deum non voluntate ab omni necessitate libera etc." (ut 9. habet).

3. „Si quis dixerit, per creationem etc..." (ut n. 10), „vel negaverit etc..." (ut n. 11), „anathema sit".

Et addendum: „Improbat vehementer s. Concilium impietatem eorum, qui, ut suis perversis doctrinis aliquid Christianum subesse, incautis persuadeant, illas sanctissimorum mysteriorum Trinitatis, Incarnationis, Redemptionis, Resurrectionis nominibus obtegere atque ipsa haec veneranda Christianae Religionis mysteria ad perversissimos sensus detorquere ac depravare non verentur."

Alius vult can. 1. et 8., similiter 3. 4. 6. et 10. 11. contrahi.

Alius, imminui canonum numerum.

In can. 2. potius „in fidem aeque ac rationem" legendum, et post „esse" ponendum „seu existere".

In can. 5.: „Si q. d., Deum esse . . ."

In can. 6. ante „emanasse" inseratur „proprie".

In can. 11. ante „gloriam" inseratur „externam',.

Ab alio animadversum est, can. 6. ita concipiendum: „S. q. d., aliquas aut omnes res finitas, sive corporales sive spirituales, ex divina substantia emanasse, a. s."

Ab alio: 1° voces can. 2. „in rationem aeque ac fidem contumax" adhiberi potuisse in omnibus canonibus; non patere, cur discrimen servetur.

2° In can. 2. phrasin „affirmare non erubuerit "in simpliciorem commutandam.

3° In can. 3. post „substantiam" inserendum „aut essentiam".

4° Can. 7. eliminandum.

5° In can. 10. potius dicendum „augmentum perfectionis et beatitudinis accessisse".

Ab alio, can. 1. omittendum.

In can. 2. pro „nihil esse" ponendum „nihil reale existere".

In can. 3. dicendum „unam eandemque essentiam vel substantiam".

Can. 10. omittendum.

Can. 11 omittendum, doctrinam vero in capite enuntiandam.

Transitur ad examen *cap. II.* (De Revelatione).

Quoad caput secundum unus Revmorum PP. proposuit, ut initium recipiatur hoc: „Eadem s. Mater Ecclesia docet, Deum etc..... et ad hoc *revelatam* de Deo" vel „ad hoc *positivam* et *supernaturalem* de Deo doctrinam non absolute esse necessariam".

Alius: „Eadem ... rationis, uti *nunc est*, naturali lumine, *non tamen directa visione* e rebus creatis certo cognosci posse, neque ad hoc fide traditam ...necessariam esse; invisibilia enim ipsius a creatura mundi

(1) Rom. 3, 16-18.

per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur (Rom. 1,20); placuisse autem eius sapientiae et bonitati, alia eaque directa via se ipsum et voluntatis suae decreta olim protoparentibus, deinde patribus in Prophetis, novissime vero..."

Alius, ut verba „principium et finem" mutentur in „Conditorem et Dominum".

Alius: „neque ad hoc omnino necessarium esse proprie dictam revelationem fieri".

Alius: „neque ad hoc absolute necessariam esse doctrinam de Deo peculiari revelatione traditam".

Alius, ut addatur Sap. 13,6.

Alius, ut l. 4. (hui. cap.) dicatur „traditam de Deo revelationem".

Alius: „Eadem ... tenet et docet, Deum etc.... posse" (deletis: „nec ad hoc traditam de Deo ... necessariam esse") „...conspiciuntur. Quia tamen investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem etiam illorum, quae ratione ostendi possent; cogitationes enim mortalium timidae et incertae providentiae nostrae, corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam et terrena inhabitatio depremit sensum multa cogitantem; et difficile aestimamus, quae in terra sunt, et quae in prospectu sunt, invenimus cum labore, quae autem in coelis sunt, quis investigabit? (1): placuit amantissimae providentiae divinae alia faciliori tutiorique via seipsum ... in Filio.

Quia tamen positivae revelationi non illud tantum maximum beneficium tribuendum est, quod in praesenti (l. 20.-22.) ... cognosci possunt veritates plurimae, quae tamen humanae rationis captum omnino non superant: nec hac de causa positivam revelationem simpliciter et absolute necessariam singulis hominibus credimus et profitemur, sed ex eo, quod clementissimus Deus hominem ad finem prorsus..."

Alius vult, paragraphum tertiam prorsus refundi.

Alius, in paragrapho prima l. 3. post „lumine" inseri „non quidem immediata cognitione", vel „immediato intuitu".

Pag. 7. l. 16, loco „comprehensionem" poni „cognitionem" vel „quae a ratione sola attingi non possunt".

Alius l. 13. substitui „Deus hominem ad se videndum facie ad faciem, ad quod viribus suis pervenire non potuisset, sola sua bonitate ordinavit, ad finem nempe, qui cognitionem rationis excedit, ac proinde, ut in eum homo tenderet, necesse erat, non solum finem, sed et media, quibus eum consequi poterat..."

L. 11. pro: „Attamen..." substituatur „Attamen revelatio simpliciter et absolute necessaria dicenda est, non hac de causa, sed eo, quod clementissimus Deus..."

Alius. l. 3. loco „veritati" ponatur „rationi" et ante „tenetur" inseratur „praestandum".

Alius: l. 6. „Supernae disciplinae" mutetur in „supernae huic revelationi"; l. 14. loco „finem" ponatur „ordinem"; l. 13. loco „clementissimus" ponatur „infinite bonus; l. 8 deleatur „quoque" et l. 5 ponatur „quod ea etiam".

Alius: l. 29. pro „sola licet" ponatur „licet sola"; l. 35. voci „traditi" subiungatur „fuerunt"; l. 33. verba „eiusque sunt vere et proprie... traditi" deleantur; l. 26. „canonicis" deleatur; „licet" et l. 30. „tamen" deleatur.

Alius: l. 34. omittatur „proprie".

(1) Sap. 9.

Alius : l. 3. pro „revelante" ponatur „revelanti" ; atque „se" deleatur, vel addatur „aut opera sua".

Alius vult paragraphum secundam hoc loco tolli et paragrapho 4. l. 33. dici „Deum habet auctorem principalem", ne humana industria prorsus excludi videatur in ss. literis conficiendis.

Alius vult, *Pag*. 8. l. 3. pro „ut in rebus" poni „quod in rebus".

Alius, l. 6. pro „attestatur" poni „adoptavit".

Alius, l. 2. poni, „hanc eius mentem esse definimus, ut in rebus fidei et morum pro vero sit habendus sensus, quem tenuit ac tenet s. Mater Ecclesia. . ."

Alius, l. 5. „aut quem..." omitti, vel addi „quisnam vero sit unanimis SS. Patrum consensus, non est tandem privati cuiusque iudicio, sed Ecclesiae auctoritate determinandum".

Alius : l. 6. omittatur „unanimis".

Alius : ultima verba „aut quem SS. Patrum..." omittantur.

Sessio VI. 5. Mart. — Revmus Paderbornensis praelegit *caput I. cum canonibus emendatum*. Prior capitis pars omnium, altera pars omnium, duobus exceptis, suffragiis probata est. Canones ab omnibus approbati sunt, hac adiecta conditione, ut can. 4. 5. 6. non proponantur, nisi id a Congregatione generali desideretur.

Deinde prima vice examinantur *canones capitis secundi* schematis reformati.

Quoad can. 1. proponitur, ut dicatur : „Si quis negaverit existentiam Dei etc.... certo demonstrari et ab homine... cognosci posse, a. s."

Ab alio, ut omittatur vel hoc modo redigatur : „Si quis dixerit. Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali ratione nullimode cognosci posse, a. s."

Ab alio proponitur idem, sed ponatur : „Deum... eiusque existentiam" „demonstrari".

Ab alio, ut tantum dicatur „demonstrari posse".

Ab alio, ut „demonstrari" ponatur primo et sequatur „vel certo cognosci posse".

Ab alio proponitur canon hac forma : „Si quis negaverit, Dei existentiam naturali ratione ab homine lapso probari posse, vel dixerit, Deum unum et verum, Dominum nostrum per ea, quae facta *sunt*, *minime* cognosci posse, a. s."

Ab alio : „S. q. n., existentiam unius veri Dei Creatoris et Domini nostri per ea, quae facta sunt, naturali ratione ab homine lapso certo *probari* ideoque cognosci posse, a. s."

Ab alio : „S. q. n., Deum... non aliter, quam per fidem divinam supernaturalem ab homine lapso certo *cognosci* posse, a. s."

Quoad can. 2. observatum ab uno, eum debere ita proponi : „S. q. d., fieri non posse aut non convenire, ut... de Deo *cultuque ei exhibendo* edoceatur, vel dixerit, fidem homini a Deo imperari non posse, a. s."

Ab alio : dicendum : „et obsequio ei praestando".

In *can.* 4. pro „cognitionem" ponendum esse „ad statum supernaturalem divinitus evehi..."

Alius vult, *secundum et tertium* canonem contrahi : „... exhibendo... ita independentem a Deo esse... fides divina... possit et debeat (3)..."

Can. 4. ita proponitur : „S. q. d., hominem non posse divinitus perfici et supra naturalem conditionem evehi, sed ex propriis suis viribus et iugi profectu omnem veri et boni possessionem exspectare debere' a. s."

Alius vult, ad „veri et boni" addi „etiam revelati".

Quoad can. 5. propositum est, ut dicatur secundum verba Tridentini: „Si quis... libros integros cum omnibus suis partibus a Tridentina Synodo recensitos pro sacris et canonicis non receperit, a. s."

Ab alio: „Si eosque, vel aliquem eorum Deum non habere auctorem, a. s."

Ab alio: „....eosque aut aliquem eorum vel aliquam eorum partem divinitus inspiratam esse."

Ab alio, ponendum „vere inspiratos".

Ab alio, ut addatur: „aut Ecclesiam errare circa eorundem sensum, aut licere cuilibet, illos interpretari contra unanimem Patrum sententiam."

Eadem Sess. examinatum est *cap. III.* (De Fide).

Ab uno propositum est, ut l. 2. paragraphi primae deleatur „infusam" et l. 4. post „revelata" addatur „et ut talia ab Ecclesia credenda sunt proposita" et l. 6. „.... auctoritatem, qui nec fallere, nec falli potest", tandem, ut l. 23. ult. § illud „magno intervallo" mutetur.

Ab alio, ut pro „auctoritatem" substituatur „veracitatem".

Ab alio, ut l. 5. „ex se ipsa" mutetur in aliam phrasin, quae exprimat omnia media naturalia.

Ab alio, ut in fine § 2. addatur: „quique sola mentis illustratione saepe efficit, ut homines videant, esse credendum".

Ab alio, ut § 2. initio pro verbis „Ut nihilominus rationabile etc." alia adhibeantur.

Ab alio, ut pro his verbis ponatur: „Cum tamen non debeamus omni spiritui credere, sed prius probare, ut, quod bonum est, teneamus" et simul adiiciatur: „ad confirmandam alicuius doctrinae divinitatem vel ad divinam missionem comprobandam illorum, in quorum gratiam eduntur..."

§ 2. l. 8. post „legimus" sequatur: „Annuntiate, quae ventura sunt in futurum, et scietis, quia dii estis vos. Et rursum: Illi etc."

§ 3. l. 7. loco „qui dat... in assentiendo..." ponatur „qui ad assentiendum allicit et credendum".

Ab alio: § 2. l. 2. ante „motione" inseratur „illuminatione".

Ab alio: pro „motione" ponatur „gratia".

Ab alio: *p.* 9. l. 2. omittatur „cui resistere posset" et l. 1. pro „quo homo etc." ponatur „quo homo liberum praestet Deo intellectus obsequium".

Ab alio: § ult. l. 1. post „sine qua" ponatur „adultis"; notatur ab eodem l. 8. „in nostra potestate" non esse sat clarum quid significet.

Ab alio proponitur, ut § ult. l. 12. pro „religionis communionem" ponatur „ad alias societates" et deleatur „omnia"; verba: „non deserit, nisi deseratur" [?]; l. 24. ponatur „falsas religiones".

A duobus Revmis Patribus observatum est, ult. § debere reformari, ut facilius eius argumentum pateat. Quorum unus hanc proposuit formulam: „Imo Ecclesia ipsa magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et veluti signum levatum in nationibus, divinae suae legationis testis irrefragabilis. Ipsa est sponsa Christi, quam unice dilectam sibi subarrhavit annulo fidei, ipsa est, quae Christum resuscitatum a mortuis, ascendentem ad cœlum, Spiritum S. descendentem in coenaculo, adimplementum eorum, quae de Christo scripta sunt, miracula Christi et Apostolorum vidit et testimonium perhibuit et ipsa potest dicere, ut S. Joannes: et testimonium meum est verum, quia est testimo-

nium vivum et testis ocularis. Quis ea, quae narrantur a fide digno, qui asserit, se propriis *oculis vidisse, auribus audisse, in dubium vocare* audeat? Quis existentiam illius nonnisi absurde inficiaretur, cum quo loqueretur? Ast Ecclesia non est evidenter ille testis fide dignus, qui in toto saeculorum decursu semper loquitur, ipsa divina, immutabilis, dum videt circum se humana continuo fluxu transire?"

Ab alio propositum est, ut addatur in fine: „Qua fide complecti et credere debemus omnia sive explicite sive implicite, quae et quemadmodum in utroque sacrae revelationis fonte contenta ab indeficienti Ecclesiae magisterio proponuntur". Porro voluit, canone adiecto dici: „S. q. d., fideles catholicos eas tantum veritates fide divina credere posse vel debere, quae ab Ecclesia ita propositae vel definitae fuerint, ut sententias oppositas tamquam haereticas damnaverit, a. s."

Sessio VII. 6. Mart. — Rvmus Episc. Paderbornensis praelegit *cap. II. cum canonibus iam emendatum.*

Prima paragraphus omnibus placuit, duobus exceptis, quorum alter verba „rerum omnium principium" omittenda esse censuit, quum Deus ut rerum omnium principium et finis naturali lumine rationis cognosci nequeat, alter revelationem primis parentibus factam commemorari voluit.

Alteram paragraphum omnes unanimi consensu in caput tertium transferendam esse censuerunt.

Ceterae paragraphi omnium suffragia tulerunt; adiiciebatur tamen quoad ultimam haec conditio, ut delerentur ultima verba: „aut quem Patrum consensus unanimis attestatur".

Canones ad secundum caput spectantes eum in modum concepti, quo supra referuntur, omnibus probabantur (1); solus canon secundus non probabatur duobus.

Deinde transitur ad examinandos *cap. III. canones.*

Unus proposuit, ut can. 1. et 3. maneant, 2. et 4. omittantur, 5. reiiciatur ad doctrinam de gratia, 6. reformetur secundum schema prius p. 24. ad calcem cap. 9., ita tamen, ut (ib. § ult. l. 10. pro „reale" ponatur „serio in dubium" atque ut praemittatur „assensu suspenso".

Alius, ut can. 1. pro „ad actum fidei etc." ponatur „fidem, qua... non inniti infallibili auctoritati Dei revelantis, a. s." aut saltem ut „actum" omittatur.

Alius, ut in can. 1. mutetur „revelatoris" in „revelantis" et in can. 3. „*et* non confiteatur" in „*aut* non confiteatur".

Alius, ut can. 1. pro „Dei revelatoris" ponatur „Dei revelantis" et can. 2. pro „ideoque etc." ponatur „sed sola interna cuiusque experientia homines se ipsos ad fidem movere".

In can. 3. pro „miracula nulla fieri posse" ponatur „miracula esse impossibilia" et can. 4. loco „esse persuasionem" ponatur „nihil esse aliud, qnam persuasionem".

In can. 5. pro „ad fidem vivam" ponatur „tantum ad fidem vivam". Insuper can. 2. 3. 4. contrahi posse hunc in modum: „S. q. d., miracula aliaque externa facta, quae motiva credibilitatis dici solent, nihil conferre, ut revelatio divina credibilis reddatur, vel miracula impossibilia esse aut saltem de eorum certitudine nobis constare non posse,

(1) In *protocollo* referuntur tamquam canones probati soli tres primi ex quatuor, qui Congregationi generali proponebantur (Granderath, *Acta*, col. 1655.

ac proinde ex his, quae in Scriptura narrantur, divinitatem christianae religionis minime comprobari, a. s.“

„S. q. d., fidem... nihil aliud esse, quam persuasionem *ex* scientia... inductam, vel esse effectum internae cuiusque experientiae aut instinctus, a. s.“

Alius: in 2° canone pro „externis signis“ ponatur „certis argumentis“.

Alius vult, can. 5m reformari secundum prius schema, ita tamen, ut supprimatur „reale“, et ut pro ultimis verbis ponatur „donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis (fidei) absolverint, a. s.“

Alius formulam prioris schematis praeferendam esse censet.

Alius proponit, ut can. 1. post „revelantis“ addatur, „et Ecclesiae declarantis et proponentis“.

Alius can. 4. ita proponit: „S. q. d., miracula et vaticinia fieri non posse ac proinde omnes eiusmodi narrationes etiam in S. Scriptura contentas, inter fabulas et mythos ablegandas esse, vel si quis dixerit, miracula et vaticinia certo cognosci nunquam posse iisque proinde divinam religionis Christianae originem non probari, a. s.“

Sessio VIII. 8. Mart. — Revmus Martin praelegit *caput III. cum canonibus,* secundum ea, quae Sess. VI et VII. notata erant, *emendatum.*

Prima paragraphus ab omnibus, altera ab omnibus, quatuor exceptis, tertia ab omnibus, quarta in aliquibus minoris momenti rebus mutata recipiebatur, addita conditione, ut loci, qui allegati sint, accurate indicentur. „Quoad paragraphum ultimam autem decisum est, ut, antequam approbationi proponatur, ratio habeatur quorundam, quae observata sunt, imprimis locorum in primo schemate ad rem praesentem facientium.“

Canon 1. omnibus placuit. Item can. 2. et 3., ita tamen, ut in 2. mutetur „movendos esse“ in „movere“ et in 3. omittatur „et vaticinia“. Placuit etiam canon 4., quo priores 4. et 5. in unum contracti continebantur, et can. 5., iuxta prius schema iam ita concinnatus, ut omitteretur „serio“ ante „in dubium vocari“.

Deinde transitur ad examen *capitis IV.* (De Fide et ratione).

Unus notabat, in titulo fortasse melius poni „scientia“ quam „ratione“. Porro l. 5. pro „rationem insitam“ ponendum „rationem nobis insitam“, pro „per fidem“ „per revelationem“. In fine notum ex Vincentio Lirin. locum adiici posse: „Nove dicimus etc.“

Alius: l. 9. deleatur „nec Angelo“; l. 30. pro „suis principiis“ ponatur „ex interna sua indole“ vel „ex eorum interna necessitate perspecta“.

P. 11. l. 2. textus S. Pauli: „videmus nunc per speculum etc.“ addatur; l. 11. loco „commenticiae opiniones“ ponatur „opinionum commenta“; l. 14. pro „definimus“ „declaratur“; l. 19. „declarandi“ deleatur et sequentia contrahantur ita, ut textus iam sit: „cum eo effectu proscribendi, ut omnes Christiani fideles huiusmodi opiniones proscriptas tanquam doctrinae Christianae oppositas hoc ipso cavere teneantur“.

In fine § 3. addatur: „Dum autem Ecclesia haec docet ac definit, non ius cuiusvis personale indagandae cognoscendaeque veritatis ullo modo laedere censenda est. Imo, dum devia monstrat, quae a veritate abducunt, negotia huius cognoscendae adiuvat. Non enim rationis humanae in illustrandis provehendisque notionibus religiosis, nedum in scientiis naturalibus industriam, sed eius solum in rebus etiam divinis omnem auctoritatem superbe fastidientis intemperantiam pro incumbente sibi

munere vult coercitam". Cf. p. 26. [t. I, p. 578] prioris schematis.

Alius: *pag. 10.* pro „suis principiis demonstranda" ponatur tantum „cognoscenda".

Pag. 11. l. 22. in verbis „commenticiae opiniones rationis effata reputantur" pro ultimo vocabulo aptius esse eligendum; l. 13. „vere" delendum; l. 28. pro „semel declaravit" ponatur „qui semel declaratur in Ecclesia Catholica"; l. 33. ponatur „integre custodienda et fideliter declaranda".

Alius; *pag.* 10. l. 4, verba „principio quidem... obiecto autem" delenda; l. 30. deleatur „aut omnia" et pro „rerum" ponatur „veritatum".

Pag. 11. l. 13. pro „illuminatae fidei" ponatur „divinae fidei".

Alius: *pag.* 10. l. 12. post „enarravit" ex priori schemate restituendum pag. 28. l. 9—18 [t. I, p. 579, l. 11]: „Firmum igitur... concredita est", et can. 3. l. 2. esse inserendum „non esse depositum Ecclesiae divinitus concreditum, sed rationi humanae insertum".

Alius: *pag. 10.* l. 1. pro „perpetuus Ecclesiae Catholicae consensus" ponatur: „Ecclesia Catholica semper docuit." L. 27. pro „aliquam mysteriorum" ponatur „aliquam mysteriorum *quorundam*".

Pag. 11. l. 12. ante „Omnem" inseratur: „Igitur, quamvis Ecclesia Catholica sanum progressum, veras scientias atque artes liberales pro nacta occasione nullo non tempore confovit et pro viribus promovit, omnem tamen assertionem, quae illuminatae fidei vere est contraria, omnino falsam esse semper declaravit, prout et nunc definit."

Alius: *pag. 10.* l. 2. post „esse" inseratur „in homine"; l. 5. loco „per rationem insitam" ponatur „per naturale rationis humanae lumen"; ib. pro „infusam" substituatur „divinam".

Pag. 11. l. 1. post „quadam" inseratur „saltem"; l. 12. pro „rationis effata" ponatur „pro rationis effatis habentur"; l. ult. „erroris„ videri obscuritatem creare.

Alius notat, in fine aut alibi declarandum esse, Ecclesiam non solum non se opposuisse, sed indesinenter promovisse artium et scientiarum progressum.

Alius: *pag. 10.* l. 5. ponatur „per lumen rationis insitae" et „per lumen fidei desuper nobis inditae"; l. 25. addendum: „Negari non potest, quod ratio fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, ex contextu, quo veritates revelatae inter se, et ex mirabili congruentia, qua cum fine nostro ultimo connectuntur, et ex analogia eorum, quae naturaliter cognoscit, ad aliquam mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam, Deo donante, possit proficere. Ast nunquam idonea redditur etc."

Pag. 11. l. 23. „quacunque nota" deleatur.

Alius: Addenda esse verba, post § 3., quae proposita sint: „Dum autem Ecclesiae etc.", eaque addenda in speciali paragrapho.

Alius: 1) titulum capitis et canonum debere esse eundem. 2) § 1. l. 10. addatur: „quae licet non sint contra rationem, sunt tamen super rationem"; post „facta" (Io. 1, 17) inseratur „inquit" vel simile.

Pag. 11. l. 2. (in fine § 2.) addiciantur verba Apostoli: „Videmus nunc etc." et „Est fides sperandarum etc."

Alius: *pag. 10.* l. 4. potius ponatur: „principio quidem, quia alter ordo derivat aut procedit a ratione insita, alter a fide infusa; obiecto autem, quia prioris ordinis obiectum sunt ea dumtaxat, ad quae ratio pertingere potest, posterioris vero praeter ista etiam mysteria in Deo

abscondita, quae nisi revelentur divinitus, nec homini nec Angelo innotescere possunt.“ Connecti autem debere ea cum sequentibus ita: „Mysteriorum autem existentia luculenter apparet ex multiplicibus S. Scripturae locis: Deum enim etc.“, quin dicatur: „Quocirca etc.“ sed: „Apostolus, *quamvis* a gentibus etc.“

In initio § 2. ponatur potius: „Quamvis ratio etc.“; l. 32. pro „quaedam divina dogmata“ ponatur „Mysteria enim proprie dicta“.

Pag. 11. l. 22. et 23. pro „maxime, si ab Ecclesia, quacunque nota“ ponatur „maxime, si ab Ecclesia tanquam falsa etc. quacunque ratione hoc fiat“; l. 13. „illuminatae“ deleatur; l. 35. „semper“ deleatur.

Alius: *pag. 10.* l. 9. 10. ponatur: „nisi revelatae essent... innotescere possent“; l. 22. legendum: „quia abscondit *haec*; l. 32. pro: „Quaedam divina dogmata“ ponatur „Divina enim mysteria“.

Pag. 11. l. 6. 7. pro „insevit“ ponatur „dedit“ vel simile; l. 7. pro „Deus se negare etc.“ ponatur „Deus autem per revelationem ceu verum docere non potest, quod per lumen rationis exhiberet ut falsum“; l. 9. „huius“ deleatur et ponatur: „Quamobrem, si quando falsa repugnantiae species inter fidem et rationem exstare videtur, id inde contingit, quod vel etc.“; l. 17 „et ius et officium“ mutetur in „non solum ius divinitus habet, sed etiam officium“; l. 18. „declarandi“ deleatur; l. 34. pro „secundum hanc declarationem“ ponatur "secundum declaratum ab Ecclesia sensum“.

Monet in fine Sessionis Cardinalis Bilio, locos s. Scripturae accuratissime citandos esse, ne ab adversariiis obiiciatur, locos a Concilio corruptos esse vel non genuino et vero sensu citatos.

Sessio IX. 9. Mart. — Propositum est, ut *capiti tertio* sequens sententia post tertiam paragraphum addatur: „Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae ab Ecclesia sive iudiciis dogmaticis, sive ordinaria et universali doctrina et praedicatione tamquam in verbo Dei scripto vel tradito contenta proponuntur“.

Similiter addatur correspondens canon: „Si quis dixerit, quidquid Ecclesiae iudicio tamquam fidei articulus sive dogma declaratum non sit, a fideli Catholico humana tantum fide vel opinione teneri posse aut debere, a. s“.

Videbatur autem Deputatis discussio pro rei gravitate differenda esse ad illud tempus, quo de Ecclesiae infallibilitate agatur.

Deinde examinati sunt *canones capitis IV.*

Unus censuit, can. 1. et 2. contrahendos, 3. omittendum, 4. et 5. in unum conflandos ita, ut sit hic: "Si quis dixerit, humanarum disciplinarum conclusiones, etiamsi doctrinae catholicae repugnent, non subesse proscriptioni Ecclesiae, cui omnes obedire tenentur“. Can. 6. censuit omittendum, 7. mutandum esse, ut sit hic: „S. q. d., fieri posse, ut... substitui debeat, a. s“.

Alius proponit, ut can. 1. et 2. contrahantur ita: „S. q. d., nulla vera et proprie dicta mysteria in christiana religione contineri, sed universa fidei dogmata posse a ratione rite exculta e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, a. s“. Porro vult, can, 3. omitti, can. 4. manere, ex can. 5. et 6. unum confici hunc: „S. q. d., theses et deductiones humanarum disciplinarum, etiamsi doctrinae Catholicae repugnent, ab Ecclesia proscribi non posse; aut licitum esse eas tradere et docere, quamvis ab Ecclesia proscriptas, saltem, si non sint damnatae tamquam haereticae, a. s.“ Proponit can. 7. (qui fiat 5.) hunc: „S. q. d., articulis fidei ab Ecclesia propositis tribuendum esse aliquando, secundum

progressum scientiae sensum alium ab eo, quem Ecclesia intellexit et intelligit, a. s.“

Alius vocem „philosophicum“ in can. 3. perhorrescit. Si can. 3. retineatur, eum debere reformari, ut heri proposuerit. Si non retineatur, verba ibi proposita in fine capitis praecedentis addenda esse.

Alius: dubitari posse, utrum expediat, in dogma erigi propositionem canonis 6: „Illicitum est etc.“. In can. 7. ponatur „substitui posse vel debere“.

Alius vult, in can 5. poni „cui omnes obedire tenentur“. In reliquis consentit cum eo, cuius sententia secundo loco proposita est.

Alius can. 4. et 5. contrahendos censet in hunc unum: „Si quis dixerit, humanarum disciplinarum cultoribus licere, dum propriis cuivis scientiae principiis veritatem indagant et demonstrant, stellam directricem fidei contemnere, vel conclusiones fidei contrarias pro genuinis et veris habere: vel denique eiusmodi conclusiones non subesse iudicio et authenticae praescriptioni Ecclesiae, a. s.“

Alius can. 4. vel omittendum vel post „periculo“ l. 2. addendum „certo“.

Alius proponit, ut can. 4. omittatur. Ceterum se consentire cum paenultimo.

Alius, ut can. 1. pro „christiana“ ponatur “divina revelatione“. Can. 2. et 3., necnon can. 4. et 5, contrahantur. Si can. 4. retineatur, post „periculo“ addendum esse „certo“.

Tres alii, ut maneat can. 4. et [?] videtur severior.

Alius, can. 1. et 2. contrahendos; 3. omittendum.

Sessio X. 11. Mart. — Revmus Paderbornensis praelegit *cap. IV. cum canonibus* post Sess. VIII. et IX. *emendatum*. Paucis minoris momenti rebus mutatis fere omnia probabantur omnibus. Cetera probabantur omnibus, duobus vel tribus exceptis.

Decernunt Patres, ex prooemio et quatuor capitibus propriam faciendam Constitutionem, quae typis descripta Patribus Concilii tradatur.

In Sessione decima iam incipit discussio *alterius Constitutionis de Fide*, quae est altera schematis emendati pars. Ea pars quinque capitibus (V—IX) continetur universamque reliquam prioris schematis materiam complectitur.

Examinari coeptum est *caput V*. (De SS. Trinitate).

Unus proponit, ut ultima sententia § 1. in aliam priori schemati et definitionibus Ecclesiae iam exstantibus conformem mutetur: „ut personae inter se realiter distinguantur, natura autem seu essentia trium sit [in] distincta“. Paragraphum alteram hac forma proposuit: „Et... oppositio: propterea [sicut] secundum essentiam seu naturam Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum sunt, ita etiam omnis divina operatio ad extra una communis est tribus personis; operantur enim ad extra, quatenus essentia, intellectu, voluntate, omnipotentia sunt unus Deus (1)“.

. . . .

. . . .

Iam die 18. Martii in Congregatione generali Primas Hungariae proposuit et illustravit schematis emendati priorem partem (prooemium et quatuor capita); tum discussio generalis incepta est. Ea absolvitur die

(1) Les séances XI, XII, XIII, XIV et XV aussi bien que la fin de la dixième, furent consacrées à préparer la seconde constitution sur la foi.

22. Martii. Facta deinde in Congregatione generali discussione speciali de prooemio et capite primo diebus (22) 23. et 24. Martii et emendationibus prelo subiectis, habita est Deputationis.

Sessio XVI. 25. Mart. mane. Examinantur *emendationes prooemii* a Patribus in Congregationibus generalibus propositae et typis descriptae.

Emus Praeses animadvertit, quum plurimae emendationes ad stylum referantur, aliae autem minoris momenti ac praeterea iam revocatae et probabiliter revocandae sint, ita, ut solum duae vel tres gravioris momenti maneant, se proponere, ut de his duabus vel tribus solis in Congregatione generali suffragia exigantur, reliquarum autem in emendando prooemio ratio habeatur; prooemium emendatum, quam primum fieri possit, Patribus exhibitum iri. Quod omnibus placuit.

Deinde discussio redit ad *cap. V.* de Trinitate. Animadvertebatur enim, loco „Pater, Filius et Spiritus Sanctus" ponendum esse potius, prout omnia omnino symbola habeant: "Pater *et* Filius et Spiritus Sanctus"; porro ad verba „in tribus personis distinctis" ex bulla „Auctorem fidei" deprompta addendum esse alterum quoque membrum eiusdem sententiae „non in tribus personis distinctus" atque post „prout relationibus distinctae", quae verba converti debeant in verba „prout relationibus distinguuntur", ponendum esse „singillatim".

Deinde transitur ad examen *capitis VI.* emendati.

Unus generatim notavit:

1° Non esse, cur in capite definienda proponerentur, quae expressa essent in S. Scriptura neque ab ullo negarentur. Deinde „ut praeesset" non legi in Scriptura, sed „ut praesit". In commate 3. § 1. „singulis" non habere suam correlationem.

2° Verba Concilii Viennensis, quibus anima rationalis corporis humani vere, per se et essentialiter forma esse dicitur, quum hodie a plerisque non intelligantur, cum aliis clarioribus commutanda esse. Id non ita difficile esse, quum non alius scopus fuerit Concilii Viennensis, nisi ut ex Scripturae textu: „Inspiravit in faciem eius spiraculum vitae et factus est in animam viventem, concluderet, animam rationalem esse principium vitae in corpore, ex ea, non ab alia anima id habere corpus humanum vivum, *idque non per accidens*, ut esset, si coniungeretur anima rationalis corpori, ut rector navis navigio, sed *per se*, ita ut ex natura sua anima ordinetur ad se coniungendum corpori, corpusque animae ita, ut una ex duobus, anima et corpore, inter se diversis, natura humana *una* resultet. Tempore Concilii Viennensis vocabulum „forma" omnibus notum fuisse, quod nostris diebus non sit, et hinc alio explicandum, idque eo magis, quum quando aliquid definiendum est, non solum Concilio liceat, quae ambigua aut obscura sunt in definitionibus prioribus, novis verbis clarius explicare, sed id etiam omnino conveniat.

Ab alio prorsus nova capitis huius proposita est forma: „De hominis vero natura et origine, testantibus ss. Litteris, Deum creasse hominem ad imaginem et similitudinem suam, ut cunctis animantibus et universae terrae praeesset, formasse vero illum de limo terrae et inspirasse in faciem eius spiraculum vitae, factumque esse hominem in animam viventem, his aliisque testimoniis edocta sancta Romana Ecclesia tenet et praedicat, primo homini de limo terrae secundum corpus formato, Deum infudisse animam spiritualem atque adeo incorruptibilem, et, ut praeesse possit, intelligentia et libera voluntate praeditam. Quae quidem anima, quamvis origine et conditione omnino a corpore diversa, corpori tamen ita unitur, ut vere, per se et essentialiter sit eius forma. Neque

enim per aliam animam, sed per seipsam corpus ad esse hominis proprium determinat, atque ita cum eo constituit naturam vere et realiter unam.

Primo... descendant (§ 2. l. 1—9). Quod etiam confirmat Apostolus, cum de peccato ab uno primo genitore in omnes transfuso et de redemptione omnium per unum Mediatorem Iesum loquens ait : Sicut etc.

Fide igitur tenendum est, omnes homines ab uno protoparente Adam originem ducere, quamvis anima singulis a Deo Creatore infundatur".

Ab alio notatum, pro „benedicens" § 2. l. 3. potius ponendum : „Benedixitque illis et ait . . ."

Ab alio : si illud, „sed ipsa per se corpus ad esse homini proprium determinat" alio modo non explicetur, saltem addendum esse „illudque animat et vivificat".

§ 2. post verba „naturali generatione descendant" ponatur in textu : „Atque Apostolus huic sententiae universalitatem peccati originalis et redemptionis nostrae per Christum Dominum superstruens, ait : Sicut etc."

Ab alio : loco „S. Romana Ecclesia" dicatur : „S. Ecclesia Catholica Romana" ; l. 14. post „rationalis" addatur „intellectiva".

Ab alio : l. 7. § 1. ante „ut" ponatur „et constituit eum super opera manuum suarum". Hebr. 2, 7.

Pag. 2. l. 17 pro „qua fidei sententia" dicatur „qua fidei doctrina„ ; l. 6. ab infra pro „contra Apostoli doctrinam" ponatur „contra verba Apostoli docentis".

Ab alio : *pag. 1.* l. 4. ab infra dicatur : „Neque enim per aliam animam, sed per se corpus ad esse hominum proprium *ipsa* determinat" ; *pag.* 2. l. 3. dicatur : „Primo autem homini Adae eiusque uxori Evae".

Ab alio : ib. „primis hominibus, Adae et eius uxori".

Ab alio : textum priorem esse praeferendum : „Neque enim per aliam animam seu quoddam aliud vitae principium..."

Ab alio : verbis S. Leonis Papae creatio animae definiatur : „Catholica fides constanter praedicat, atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporantur, nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum". Ep. 15. ad Turib. c. 10.

Tandem, qum non possent Revmi Patres inter se invicem convenire, conclusum est, ut verba ita sonent : „... essentialiter forma est, ita, ut cum eo constituat naturam vere et realiter unam" omissis verbis intermediis.

Sessio XVII. 27. Mart. — Lectum est prooemium denuo reformatum, quod per singulas partes accuratissime examinatum ac discussum, ubi videbatur, correctum, atque tandem approbatum, statimque typographo imprimendum traditum est.

Deinde de *emendationibus capitis I.* in Congregatione generali a Patribus propositis agebatur, et Revmus Brixinensis, qui de iis in Congregatione generali nomine Deputationis relaturus erat, aliquas quaestiones proponit :

1° Num prima capitis verba "Sancta Romana Catholica Ecclesia", ut a duobus Revmis Patribus desideratum est, mutentur in verba „Sancta Catholica Ecclesia".

Responsum est unanimiter, verba retinenda esse.

2° Num, prout ab uno Patre propositum est, suppresso vocabulo „providissimum", paragraphus tertia addenda sit, in qua doctrina de

providentia et praescientia actionum futurarum naturarum rationalium exponatur.

Omnes affirmative responderunt, praeter unum, qui se de re non clare exposita sententiam ferre non posse declaravit.

3° Num verbum „singularis" de duorum Patrum sententia expungatur.

Omnes negative responderunt, excepto uno, qui a suffragio abstinuit.

4° Utrum anathematismi retinendi, an solum errores omnes enumerandi, praemissa generali formula: „Reiicimus et damnamus eorum errores, qui docent..."

Responsum est ab octodecim Patribus, anathematismos retinendos esse duobus contradicentibus.

5° Utrum can. 4. retinendus, an expungendus; num ad verba „ad Dei gloriam tamquam finem" addendum sit „ultimum et primarium".

Responsum est, canonem retinendum talem, qualis sit, unus tamen eum supprimendum, alter, vocem „ultimum" addendam censuit.

6° An tres pantheismi species ea ratione, quae in annotatione sub textu deprehenditur et quidem immutata formula, distincte damnandae sint.

Responsum unanimiter duobus tamen formam anathematum improbantibus exceptis.

Sessio XVIII. 30. Mart. vespere habetur. — Praelecto et approbato capite I. emendato, examinantur propositae *emendationes capitis II.* (§ 1. et 2.), de quibus unus ex theologis disserit.

Conclusum est, ut § 1. l. 6. loco „eo quod" ponatur „enim" et l. 4. post „rationis" ponatur „uti nunc est" ex priori schemate (1) et quoad caetera textus maneat. Solummodo unus Revmorum Patrum desideravit, ut doctrina ontologismo opposita saltem indirecte commemoretur.

Etiam quoad § 2. consentiebant omnes Revmi Patres, ut textus retineretur, solum uno excepto, qui postulabat, ut in prima periodo res ita describerentur, ut non videretur negari sententia, ad veritates naturalis ordinis simul sumptas, revelationem divinam absolute esse necessariam; et alio, qui desideravit, ut diserte doceretur, revelationem quoad veritates naturalis ordinis esse moraliter necessariam.

Sessio XIX. habetur 31. Mart. vespere. — Continuatur examen *emendationum capitis II.* (§ 3. et 4. et canonum).

Quoad emendationum nn. 27.—35. statuerunt Patres, supprimere vocem „integra", quum desit in textu Concilii Trident., ut proponitur n. 27., et verba n. 30. proposita „Eos vero Ecclesia..." verbis respondentibus schematis substituere.

Quoad nn. 36.—42. decretum est, ut ultimae paragraphi verba ita concipiantur: „Idem decretum renovantes declaramus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, eum sacrae Scripturae esse sensum pro vero tenendum, quem tenuit et tenet sancta Mater Ecclesia,. cuius est, iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, nec ulli licere, contra unanimem sensum Patrum ipsam sacram Scripturam interpretari."

Quae dicuntur nn. 42.—46., Patribus non videbantur admittenda,

(1) Videtur scriptor actorum errare. Cf. relationem de emendationibus supra t. I, p. 658, ad emend. 5. (Granderath, *Acta*, col. 1672).

ita tamen, ut, quae de lectione S. Scripturae animadvertantur, alio convenienti loco recipiantur.

Canones propositi reprobantur, excepto eo, qui n. 49. proponitur, cuius num ratio habenda sit, Revmi Relatoris iudicio committitur.

Sessio XX. 3. April. ante meridiem habetur. — Unus e Deputatis persuadet Patribus, ut, quoniam formula posterioris partis ultimae paragraphi *capitis II.* heri adoptata cum Concilio Tridentino non videatur concordare, recipiatur haec: „declaramus hanc eius mentem esse, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, is pro vero sensu S. Scripturae habendus sit, quem tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia, cuius est, iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, atque adeo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari."

Alio movente decretum est, ut in ultima paragrapho linea ultima omisso „per Apostolos" dicatur simpliciter: „atque ut tales Ecclesiae traditi sunt", cum sensus maneat idem.

Deinde actum est *de emendationibus ad caput III.* propositis. Relator pro congregatione generali designatus est Paderbornensis.

Omnes Patres emendationes sub n. 1.—5. reiiciendas esse putarunt, nisi quod vocum quarundam in n. 1. non ita male usurpatarum ratio habeatur.

6. Admissum, ut pro „supremo Auctore" ponatur „Creatore et supremo Domino".

7. Acceptum est propositum, ut loco „increatae rationi, quae est ipsa veritas" ponatur „increatae veritati", contradicentibus tamen tribus.

8. Admittitur a parte longe maiori.

9. 10. Unanimiter repudiatae.

11. a. b. c. Repudiantur, tribus vel quatuor Patribus dissentientibus.

12.—14. Reiectae.

15., 16 a. et b. Expressio ibi proposita admissa est, sed ita mutata: „plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur."

17. Exclusa.

18 a. Acceptata omisso „quidem".

18 b. et 20. Decretum est, ut dicatur in 2. periodo §i 1mo: „Dei aspirante et adiuvante gratia ab eo revelata vera esse credimus non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem..."

19. Altera pars admissa.

21. Exclusa.

22. Iam provisum in 18 a.

23. Pariter in n. 19.

24. 25. Excluduntur.

Sessio XXI. 3. April. vespere habetur. — Pergitur in discussione *emendationum cap. III.* referente Revmo Paderbornensi.

26. Emendationis propositae ratio non sufficere censetur.

27. Emendationis altera pars admittitur a verbis „Quare etc." substituto tamen alio textu sc. 2. Petr. 1, 19. loco ultimi textus.

28.—31. Reiectae.

32. Admissa.

33. Non quidem admissa, sed decretum est, ut loco „sapientia" ponatur „infinita scientia".
34. Admissa.
34 b. 36. Admittuntur eatenus, ut loco „divinae locutionis" ponatur „divinae revelationis".
37. Acceptata.
38. Iam provisum.
39. Probatur.
40. 41. Exclusae.
42. Admissa.
43.—46. Iam provisum.
47.—53. Decretum est, ut ante „credenda proponuntur" inseratur „tamquam divinitus revelata".
54. Admissa.
55. 56. Reiectae.
57. Admissa in 54.
58.—62. Reiectae.
63. Admissa, suppressa tamen in ultima sententia voce „facile".
64. Admissa, substituenda tamen pro voce „qua" vox „tamquam".
65. Non admittitur; quoad „ab omnibus" et „facile" iam provisum.
66. Admissa, ita ut dicatur „Ad solam enim Cathol. Ecclesiam..."
67. 68. Iam provisum.
69. 70. Reiectae.
71. Admissa.
72.—75. Reiectae.
76.—79. Decretum, ut pro „efficacius" ponatur „efficax".
80. Admissa eatenus, ut pro „Siquidem piissimus" ponatur „Etenim benignissimus".
81. 82. Admissae.
83.—86. Reiectae.
87. Admissa.
88.—92. Reiectae.

Sessio XXII. 4 April. vespere. — Discussio de emendationibus capitis III. pergitur.
93.—100. Reiiciuntur.
101. Admissa.
102. Reiecta.
103. Admissa, quatenus post „experientia" in textu adiiciatur „vel privata inspiratione".
104. Reiicitur.
105. Admittitur, mutato tamen „ad fidem" in „ad credendum", ut canon sit: „S. q. d., revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, sed sola interna cuiusque experientia vel privata inspiratione homines ad credendum moveri debere, a. s."
107. 108. Reiectae.
Canonis 5. nova formula a theologis proposita acceptatur; „S. q. d., assensum fidei christianae non esse liberum, sed necessariis (necessitantibus) humanae rationis argumentis produci; aut ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, lumen Dei supernaturale necessarium (gratiam Dei necessariam) esse, a. s." Hac formula satisfieri emendationibus propositis nn. 109. — 115.
116. Reiicitur.
Quoad can. 6. ex. n. 106. acceptatur „iusta causa".

120. — 122. Non admissae.

In fine Sessionis XXII. ab Emo Praeside prooemium secundum emendationes propositas quoad stylum reformatum legitur, quod a RR. PP. approbatur, sed hac conditione, ut cum Congregatione generali ante solemnem in publica Sessione promulgationem communicetur.

Hactenus Sessiones Deputationis pro rebus fidei in aliqua aula palatii Vaticani habebantur; abhinc in aula Universitatis Romanae (Sapienza) haberi coeptae.

Sessio XXIII. 5. April. vespere. — Primo praelegitur ab Emo Praeside *caput II.* cum canonibus correspondentibus secundum emendationes a Congregatione generali receptas denuo revisum.

Deinde duae mutationes *capitis III.*, quae a theologo proponebantur, approbatae sunt, sc., ut iuxta emendationem n. 50. propositam cap. III. § 4. „ordinario et universali magisterio" dicatur, atque ut, quemadmodum unus ex Patribus Deputationis desideravit, § 3. l. 14. loco „nondum" ponatur „non", et quidem immediate ante „operetur".

Tandem acceditur ad discussionem *emendationum in cap. IV.* propositarum.

1. Reiicitur.

2. Admittitur; corrigendus est error typographicus „cognoscitur" in „cognoscimus".

3. Reiicitur, quia de re ibi proposita iam agitur cap. II.

4. Admittitur.

5. Reiicitur; monetur Revmus Relator, ut in Congr. generali diserte notet, textum intuitismo minime favere.

6. — 8. Excluduntur.

9. Reiicitur, quum alia ex propositis iam dicta, alia iam dicenda sint.

10. 11. Erroris typographici correctione votis proponentium satisfieri potest.

12. — 15. Excluduntur.

16. Exclusa iam per ea, quae prius observata et decreta sunt.

17. Prima pars usque ad verba „Ecclesia enim" remittitur ad discussionem emendationum 26. et 27. Alterius partis ratio habenda est, ita ut verba citata (Col. 2,8) inserantur et omisso „oppositiones" dicatur.„... ius et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam" (Col. 2,8).

19. 21. Declaratur ad stylum pertinere.

18. 20. 22. — 25. Reiiciuntur.

26. 27. et primae partis 17ae rationem habendam, nova proposita formula, qua etiam SSmi Patris ad Archiepiscopum Monachiensem epistola respiciatur.

28. 29. Ad stylum spectant.

Quoad 30. et 31. decretum est, ut sententia conformetur sententiae in cap. III.

Sessio XXIV. 6 April. vespere. — Emus Praeses notat, in *cap. II.* § 3. l. 6. schematis emendati praepositionem „ex" omitti debere, quum nec in editione prima nec in posterioribus melioris notae occurrat; legi quidem in actis originalibus „ab", sed hoc statim ab initio ob cacophoniam videri esse omissum. — Deinde decretum est, ut in eiusdem capitis *can.* 3. reiecta immutatione a latinista facta, prior forma restituatur.

Quod Episcopi Neapolitani proposuerunt, ut in eiusdem capitis fine

verba „in rebus fidei et morum etc.", praesertim quoad verborum collocationem magis decreto Sess. IV. Concilii Trident. conformentur, quum alium ab eo sensum habere videantur, admissum non est, quum textus a decreto Tridentino plane sensu non differat.

Deinde pergitur in discussione *animadversionum ad caput IV.*

Iuxta emendationum sub nn. 17. et 26. propositarum mentem p. 18. loco „Quapropter tantum..." quatuor contradicentibus, acceptata est haec formula : „Quapropter tantum abest..., ut hanc multis modis iuvet atque promoveat. Non enim utilitates ab iis ad hominum vitam dimanantes ignorat, et sicut a Deo profectae sunt, ita, rite tractatas ad Deum, gratia eius iuvante [ducere : cf. p. 401] confitetur. Nec sane ipsa vetat, ne huiusmodi disciplinae, in suo quaeque ambitu, propriis utantur principiis et propria methodo ; sed iustam hanc libertatem agnoscens, illud sedulo cavet, ne etc."

32. — 34. Non admittuntur.

35. Prior pars reiicitur, dilata altera.

36. — 42. Unus ex Deputatis proponit hanc ab omnibus approbatam canonis 2. formam : „S. q. d.. disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, pro vero haberi, neque proscribi ab Ecclesia possint, a. s."

43. — 46. Decretum est, ut can. 3. ad. Constitutionem dogmaticam de Ecclesia remittatur.

47. Non admittitur.

48. — 50. Decretum est, ut conclusio ad finem totius Constitutionis transmittatur.

Sessio XXV. 8 April. vespere. — Agitur de 3. canone capitis III. ita concinnando, ut omnium voti perspicuitate satisfaciat, tum de nova capitis III. forma, denique de quibusdam styli emendationibus a viro quodam latini sermonis perito in *caput I.* propositis. Quum Ratisbonensis iam in primis Sessionibus semper institisset, ut proscriberetur error eorum, qui dicunt, ea tantummodo fide divina esse credenda, quae ab Ecclesia definita sint, tandem in capite tertio haec addere placuit : „Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario magisterio credenda proponuntur." Canonem addere, quo opposita doctrina condemnaretur, Patribus non placuit, quum res potius in schemate de Ecclesia tractanda esse videretur.

Sessio XXVI. habetur 9. April. vespere. — Redierunt Patres ad conclusionem *capitis IV.* Quum complures Patres Emo Praesidi significassent, non bene discussionem de ea omitti posse, praesertim quum post divulgationem schematis per folia publica, fraude quidem factam, omissio conclusionis facile tamquam reiectio accipi possit, decretum est unanimiter, ut conclusio in Congregatione generali proxima proponatur, Revmisque Patribus occasio praebeatur, eam iam nunc approbandi atque decernendi, quo loco collocetur. Praeterea decretum est, ut textus praevie proponatur in Congregatione generali, prout exstat in schemate reformato p. 25 sq.

In fine Sessionis praelegitur *caput IV*, emendatum. Ab uno proposita et ab omnibus unanimiter acceptata est mutatio quaedam in § 4., sc. ut loco „Non enim utilitates..." dicatur „Non enim commoda ab iis ad hominum vitam dimanantia aut ignorat, aut despicit : fatetur imo, eas, quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profectae sunt, ita, si rite pertractentur, ad Deum, iuvante eius gratia, perducere.

Sessio XXVII. erat 16. April. ante meridiem. — Examen votorum, quae Patres in Congregatione generali d. 12. April. suo *Placet* adiecta scripto exhibuerunt. Quae nihil novi contineant et de quibus iam antea suffragia lata fuerint, atque vota solum stylum spectantia omittenda censentur, sed alia examinanda atque de iis suffragia Patrum in Congregatione generali exquirenda esse videbantur. Quod enim unus proponebat, ut iam ab omni emendatione abstineretur, resque Summo Pontifici committeretur, non placebat. Etenim non convenire videbatur, sive ut emendationum, quae a Concilio factae et admissae erant, nulla haberetur ratio, sive ut emendationes a Summo Pontifice factae iudicio Concilii subiicerentur, sive ut textus a Concilio definitive approbatus a Summo Pontifice demum emendaretur, evenire debebat.

Revmus Brixinensis relator destinatus est.

Ex emendationibus in Constitutionem propositis:

1. Reiicitur, quia nihil proponit.

2. Item, quia falsum dicit.

3. et 4. Ad stylum pertinent.

5. Prima pars nihil proponit, ultima ad stylum spectat; caetera loco opportuno expendentur.

6. Excluditur, quum non sit necessaria.

7. Item ex eadem ratione.

8 a. Ultimi conclusi ratio habenda in Constitutionis altera parte; reliqua excluduntur.

8 b. Emendatio non est necessaria.

9.—45. Decernitur, ut desideriis Patrum satisfiat, dicendo: „Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia."

45. Excluditur.

46.-48. Iam iudicatum de iis.

48 1/2. Res per se intelligitur.

49.—50. Excluduntur.

51. Excluditur, quum, quod proponitur, verum non sit et „certo" omnino debeat retineri, ne cognitio intelligatur opinio solum probabilis.

52.—53. Item ex eadem ratione.

54.—55. Excluduntur; de re enim iam iudicatum est.

55 1/2—56. Excluduntur; prior enim observatio non est vera, et id, a quo in altera abhorretur, in textu non exprimitur.

56 1/2. Reiicitur, quum, quod proponitur, sit superfluum.

57. Reiicitur; quia non vera, quum loquendi ratio hic improbata iam a Concilio Florentino adhibeatur.

58. Refertur ad rem, de qua iam iudicatum.

59. Emendatio non necessaria.

60. Item, quia restrictio, quae timetur, est tantum putativa et sensus textus a Concilio Tridentino minime differt.

61. Non admittitur; sed decisum est, ut scribatur Veritas, non veritas.

62. Admittitur.

63.—64. De re iam iudicatum.

64 1/2. Spectat ad stylum.

65. De re iam iudicatum.

66. Res styli.

67. Reiicitur. Non est ratione fundatum, quod animadvertitur.

68. et 69. Res styli.

69 $^1/_2$. Reiicitur, ut falsum.
70. Potest poni „*Deo* iuvante" pro „gratia iuvante".
71.—73. Ad stylum spectant.
74.—89. Reiiciuntur, quum de re iam iudicatum sit.
90.—91. Reiiciuntur, quum addendo „esse" possit creari nova difficultas.
92. 99. Ad stylum spectant.
93. 95.—98 $^1/_2$. 104. De his iam iudicatum est.
94. Non necessarium.
99 $^1/_2$. Admittitur, addendo „et perfectionem".
100. Huic satisfactum, admissa emendatione numeri praecedentis.
101.—103. 105.—110. Reiiciuntur.
111.—147. Reiiciuntur, quoniam ad rem iam iudicatam referuntur.
148. Admittitur ita, ut propositae emendationis ratio habeatur.

Sessio XXVIII. habetur 20. April. — Agitur de ultimis emendationibus in schemate totius Constitutionis, die antecedente in Congregatione generali 46. approbatae, perficiendis. Simul inter Patres Deputationis Analysis animadversionum in schema de Romani Pontificis infallibilitate distribuitur.

Itaque respectu Constitutionis I^{ae} de fide decretum est, ut in *prooemio* *p*. 4. l. 11. vox „capite" maiuscula incipiat, l. 20. pro „permulta" dicatur „ insignia", l. 24. post „recolimus" ponatur „;", l. 33. pro „siquidem" ponatur „enim"; *p*. 5. l. 3. pro „multos" ponatur „non paucos", l. 14. „utpote" pro „tamquam"; *p*. 6. l. 15. loco „pervenire" ponatur „venire".

Ad *caput I.* : ut initio legatur „Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia" et l. 3. „Creatorem ac Dominum coeli et terrae omnipotentem..."

Ad *caput II.* : ut legatur „V. et N. Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout..."; l. 19. pro „habet non ideo, quod" ponatur „habet, non ideo quod".

Can. 3 : ut post „cognitionem" addatur : „et perfectionem".

Ad *Caput III* : § 1. l. 3. pro „veritati" scribatur „Veritati", l. 11. pro „Dei" ponatur „Divina", l. 13. pro „eo" ponatur „Deo", l. 17. pro „revelantis" ponatur „ipsius Dei revelantis".

§ 2. *p*. 4. l. 9. „scriptum" deleatur; l. 14. pro „rursum" legatur „rursum scriptum".

§ 3. l. 8. pro „assentiendo" ponatur „consentiendo".

§ 3 [5]. l. 6. loco „ad" ponatur „in"; l. 22. legatur : „Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem, et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem."

§ ult. *pag*. 7. l. paenult. legatur „confessionem indeclinabilem".

Can. 4. l. 3. pro „eiusmodi" ponatur „de iis".

Ad *caput IV*. § 2. *pag*. 4. l. 14 pro „ipsa sua" ponendum „suapte".

Can. 3. l. 3. dicatur „propositis aliquando secundum progressum scientiae, sensus etc."

Conclus. § 1. l. 4. legatur „Christi fideles per viscera Iesu Christi obtestamur, eis vero ... funguntur, eiusdem Dei et Salvatoris nostri auctoritate... a Sancta Ecclesia arcendos et eliminandos etc." [1].

Sessio XXIX. habita est d. 21. Aprilis. — Perfecta Constitutione dogmatica prima de fide catholica, schema *Constitutionis dogmaticae secundae de fide catholica* pro rebus ad fidem pertinentibus sine mora propo-

situm est. Incipit vero hoc schema a capite V. integri schematis reformati, quod caput quintum proinde primum novi schematis evadit. In ea Sessione examinatur caput II, quod est caput VI. pristini schematis.

Praeterea in hac Sessione decretum est, ut *conclusio primae Constitutionis de fide* non mutetur, nisi quod solum recipiatur additamentum „ad arcendos et"; porro, ut in *can.* 6. *cap III.* loco „fideles catholici" dicatur „catholici".

Tandem monet Emus Praeses, ut Revmi Patres cogitent de duabus Deputationibus specialibus e quaternis Patribus constituendis et eligendis pro examine observationum ad capita de SS. Pontifice eiusque infallibilitate spectantium.

APPENDICE VII

Extrait du Concile de Trente, Session VI : De justificatione.

CAPUT VI. — *Modus praeparationis.*

Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia, et adjuti, fidem ex auditu concipientes (1), libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt : atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Christo Jesu (2) ; et dum peccatores se esse intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore ; illumque, tamquam omnis justitiae fontem (3), diligere incipiunt : ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam poenitentiam quam ante Baptismum agi oportet : denique dum proponunt suscipere Baptismum, inchoare novam vitam, et servare divina mandata. De hac dispositione scriptum est : Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit (4). Et, Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua (5). Et, Timor Domini, expellit peccatum (6). Et, Poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi, in remissionem peccatorum vestrorum, et accipietis donum Spiritus sancti (7). Et, Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, docentes eos servare quaecumque mandavi vobis (8). Denique, Praeparate corda vestra Domino (9).

(1) Rom. X.
(2) Rom. III.
(3) Psalm. XLI.
(4) Hebr. XI.
(5) Marc. II, et Matth. IX.
(6) Eccl, I.
(7) Act. II.
(8) Matth. et Marc. ult.
(9) I Reg. VII, 2.

APPENDICE VIII

Extrait de la lettre apostolique de Pie IX à l'archevêque de Munich au sujet des Congrès de théologiens en Allemagne (21 décembre 1863).

...Noscebamus etiam, Venerabilis Frater, nonnullos ex catholicis, qui severioribus disciplinis excolendis operam navant, humani ingenii viribus nimium fidentes errorum periculis haud fuisse absterritos, ne in asserenda fallaci et minime sincera scientiae libertate abriperentur ultra limites, quos praetergredi non sinit obedientia debita erga magisterium Ecclesiae ad totius revelatae veritatis integritatem servandam divinitus institutum. Ex quo evenit, ut hujusmodi catholici misere decepti et iis saepe consentiant, qui contra hujus Apostolicae Sedis ac Nostrarum Congregationum decreta declamant ac blaterant, ea liberum scientiae progressum impedire. et periculo se exponunt sacra illa frangendi obedientiae vincula, quibus ex Dei voluntate eidem Apostolicae huic adstringuntur Sedi, quae a Deo ipso veritatis magistra et vindex fuit constituta. Neque ignorabamus, in Germania etiam falsam invaluisse opinionem adversus veterem scholam et adversus doctrinam summorum illorum Doctorum, quos propter admirabilem eorum sapientiam et vitae sanctitatem universalis veneratur Ecclesia. Qua falsa opinione ipsius Ecclesiae auctoritas in discrimen vocatur, quando quidem ipsa Ecclesia non solum per tot continentia saecula permisit, ut ex eorumdem Doctorum methodo, et ex principiis communi omnium catholicarum scholarum consensu sancitis theologica excoleretur scientia, verum etiam saepissime summis laudibus theologicam eorum doctrinam extulit, illamque veluti fortissimum fidei propugnaculum et formidanda contra suos inimicos arma vehementer commendavit....

Equipem cum omnes ejusdem Conventus viri, veluti scribis, asseruerint, scientiarum progressum et felicem exitum in devitandis ac refutandis miserrimae nostrae aetatis erroribus omnino pendere ab intima erga veritates revelatas adhaesione, quas catholica docet Ecclesia, ipsi noverunt ac professi sunt illam veritatem, quam veri catholici scientiis excolendis et evolvendis dediti semper tenuere ac tradiderunt. Atque hac veritate innixi potuerunt ipsi sapientes ac veri catholici viri scientias easdem tuto excolere, explanare easque utiles certasque reddere. Quod quidem obtineri non potest, si humanae rationis lumen finibus circumscriptum eas quoque veritates investigando, quas propriis viribus et facultatibus assequi potest, non veneretur maxime, ut par est, infallibile et increatum Divini intellectus lumen, quod in christiana revelatione undique mirifice elucet. Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitis principiis nitantur, catholici tamen earum cultores divinam revelationem veluti rectricem stellam prae oculis habeant oportet, qua praelucente sibi a syrtibus et erroribus caveant, ubi in suis investigationibus et commentationibus animadvertant posse se

illis adduci, ut saepissime accidit, ad ea proferenda, quae plus minusve adversentur infallibili rerum veritati, quae a Deo revelatae fuere. Hinc dubitare nolumus, quin ipsius Conventus viri commemoratam veritatem noscentes ac profitentes, uno eodemque tempore plane rejicere ac reprobare voluerint recentem illam ac praeposteram philosophandi rationem, quae etiamsi divinam revelationem veluti historicum factum admittat, tamen ineffabiles veritates ab ipsa divina revelatione propositas humanae rationis investigationibus supponit, perinde ac si illae veritates rationi subjectae essent, vel ratio suis viribus et principiis posset consequi *intelligentiam et scientiam* omnium supernarum sanctissimae fidei nostrae veritatum et mysteriorum, quae ita supra humanam rationem sunt, ut haec nunquam effici possit idonea ad illa suis viribus et ex naturalibus suis principiis intelligenda aut demonstranda. Ejusdem vero conventus viros debitis prosequimur laudibus, propterea quod rejicientes, uti existimamus, falsam inter philosophum et philosophiam distinctionem, de qua in aliis Nostris Litteris ad Te scriptis loquuti sumus, noverunt et asseruerunt, omnes catholicos in doctis suis commentationibus debere ex conscientia dogmaticis infallibis catholicae Ecclesiae obedire decretis. Dum vero debitas illis deferimus laudes, quod professi sint veritatem, quae ex catholicae fidei obligatione necessario oritur, *persuadere Nobis volumus, noluisse obligationem, qua catholici* magistri ac scriptores omnino adstringuntur, coarctare in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae judicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur. Atque etiam Nobis persuademus, ipsos noluisse declarare, perfectam illam erga revelatas veritates adhaesionem, quam agnoverunt necessariam omnino esse ad verum scientiarum progressum assequendum et ad errores confutandos, obtineri posse, si dumtaxat dogmatibus ab Ecclesia expresse definitis fides et obsequium adhibeatur. Namque etiamsi ageretur de illa subjectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum hujusque Apostolicae Sedis *decretis definita sunt*, sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tanquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur. Sed cum agatur de illa subjectione, qua ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur, qui in contemplatrices scientias incumbunt, ut novas suis scriptis Ecclesiae afferant utilitates, idcirco ejusdem Conventus viri recognoscere debent, sapientibus catholicis haud satis esse, ut praefata Ecclesiae *dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subjiciant* tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti Catholicorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologicam mereantur censuram.

APPENDICE IX

Extrait de la lettre apostolique de Pie IX à l'archevêque de Munich, au sujet des erreurs du prêtre Frohschammer (11 décembre 1862).

Gravissimas inter acerbitates, quibus undique premimur, in hac tanta temporum perturbatione et iniquitate vehementer dolemus, cum noscamus, in variis Germaniae regionibus reperiri nonnullos catholicos etiam viros, qui sacram theologiam ac philosophiam tradentes minime dubitant quamdam inauditam adhuc in Ecclesia docendi scribendique libertatem inducere, novasque et omnino improbandas opiniones palam *publiceque profiteri et in vulgus disseminare. Hinc non levi moerore* affecti fuimus, Venerabilis Frater, ubi tristissimus ad Nos venit nuntius, presbyterum Jacobum Frohschammer in ista Monacensi Academia philosophiae doctorem hujusmodi docendi scribendique licentiam prae ceteris adhibere, eumque suis operibus in lucem editis perniciosissimos tueri errores. Nulla igitur interposita mora, Nostrae Congregationi libris notandis praepositae mandavimus, ut praecipua volumina, quae ejusdem presbyteri Frohschammer nomine circumferuntur, cum maxima diligentia sedulo perpenderet, et omnia ad Nos referret. Quae volumina germanice scripta titulum habent — *Introductio in philosophiam* — *De libertate scientiae* — *Athenaeum* — quorum primum anno 1858., alterum *anno 1861., tertium vero vertente hoc anno 1862. istis Monacensibus* typis in lucem est editum. Itaque eadem Congregatio Nostris mandatis diligenter obsequens summo studio accuratissimum examen instituti, omnibusque semel iterumque serio ac mature ex more discussis et perpensis judicavit, auctorem in pluribus non recte sentire, ejusque doctrinam a veritate catholica aberrare. Atque id ex duplici praesertim parte, et primo quidem propterea quod auctor tales humanae rationi tribuat vires, quae rationi ipsi minime competunt, secundo vero, quod eam omnia opinandi et quidquid semper audendi libertatem eidem rationi concedat, ut ipsius Ecclesiae jura, officium et auctoritas de medio omnino tollantur. Namque auctor in primis edocet, philosophiam, si recta ejus habeatur notio, posse non solum percipere et intelligere ea christiana dogmata, quae naturalis ratio cum fide habet communia (tanquam commune scilicet perceptionis objectum), verum etiam ea, quae christianam religionem fidemque maxime et proprie efficiunt, ipsumque scilicet supernaturalem hominis finem et ea omnia, quae ad ipsum spectant, atque sacratissimum Dominicae Incarnationis mysterium ad humanae rationis et philosophiae provinciam pertinere, rationemque, dato hoc objecto, suis propriis principiis scienter ad ea posse pervenire. Etsi vero aliquam inter haec et illa dogmata distinctionem auctor inducat, et haec ultima minori jure rationi adtribuat, tamen clare aperteque docet, etiam haec contineri inter illa, quae veram propriamque scientiae seu philosophiae materiam constituunt. Quocirca ex

ejusdem auctoris sententia concludi omnino possit ac debeat, rationem in abditissimis etiam divinae sapientiae ac bonitatis, immo etiam et liberae ejus voluntatis mysteris, licet posito revelationis objecto posse ex seipsa, non jam ex divinae auctoritatis principio, sed ex naturalibus suis principiis et viribus ad scientiam seu certitudinem pervenire. Quae auctoris doctrina quam falsa sit et erronea, nemo est, qui christianae doctrinae rudimentis vel leviter imbutus non illico videat planeque sentiat. Namque si isti philosophiae cultores vera ac sola rationis et philosophicae disciplinae tuerentur principia et jura, debitis certe laudibus essent persequendi. Siquidem vera ac sana philosophia nobilissum suum locum habet, cum ejusdem philosophiae sit, veritatem diligenter inquirere, humanamque rationem licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo extinctam, recte ac sedulo excolere, illustrare, ejusque cognitionis objectum ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere, earumque plurimas, uti Dei existentiam, naturam, attributa, quae etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere, atque hoc modo viam munire ad haec dogmata fide rectius tenenda, et ad illa etiam reconditiora dogmata, quae sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur. Haec quidem agere, atque in his versari debet severa et pulcherrima verae philosophiae scientia. Ad quae praestanda si viri docti in Germaniae Academiis enitantur pro singulari inclytae illius nationis ad severiores gravioresque disciplinas excolendas propensione, eorum studium a Nobis comprobatur et commendatur, cum in sacrarum rerum utilitatem profectumque convertant, quae illi ad suos usus invenerint. At vero in hoc gravissimo sane negotio tolerare nunquam possumus, ut omnia temere permisceantur, utque ratio illas etiam res, quae ad fidem pertinent, occupet atque perturbet, cum certissimi omnibusque notissimi sint fines, ultra quos ratio nunquam suo jure est progressa vel progredi potest. Atque ad hujusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem, ac supernaturale ejus cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad hujusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Quod si haec isti temere asseverare audeant, sciant, se certe non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi et nunquam immutata Ecclesiae doctrina recedere. Ex divinis enim Litteris et sanctorum Patrum traditione constat, Dei quidem existentiam multasque alias veritates ab iis etiam, qui fidem nondum susceperunt, naturali rationis lumine cognosci, sed illa reconditiora dogmata Deum solum manifestasse, dum notum facere voluit, *mysterium, quod absconditum fuit a saeculis et generationibus* (1) *et ita quidem, ut postquam multifariam multisque modis olim locutus esset patribus in prophetis, novissime nobis locutus est in Filio, per quem fecit et saecula* (2) ... *Deum enim nemo vidit unquam. Unigenitus Filius quid est in sinu Patris, ipse enarravit* (3). Quapropter Apostolus, qui gentes Deum per ea, quae facta sunt, cognovisse testatur, disserens de *gratia et veritate* (4) *quae per Jesum Christum facta*

(1) Col. 1, v. 26.
(2) Hebr. 1, v. 1, 2.
(3) Joan. 1, v. 18.
(4) Joan. 1, v. 17.

est, loquimur, inquit, Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est... quam nemo principum hujus saeculi cognovit... Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum ...Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi spiritus Dei (1). Hisce aliisque fere innumeris divinis eloquiis inhaerentes SS. Patres in Ecclesiae doctrina tradenda continenter distinguere curarunt rerum divinarum notionem, quae naturalis intelligentiae vi omnibus est communis, ab *illarum rerum notitia, quae per Spiritum Sanctum fide suscipitur*, et constanter docuerunt, per hanc ea nobis in Christo revelari mysteria, quae non solam humanam philosophiam, verum etiam angelicam naturalem intelligentiam transcendunt quaeque etiamsi divina revelatione innotuerint et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino (2). Ex his omnibus patet, alienam omnino esse a catholicae Ecclesiae doctrina sententiam, qua idem Frohschammer asserere non dubitat, omnia indiscriminatim christianae religionis dogmata esse objectum naturalis scientiae seu philosophiae, et humanam rationem historice tantum excultam, modo haec dogmata ipsi rationi tanquam objectum proposita fuerint, posse ex suis naturalibus viribus et principio ad veram de omnibus etiam reconditioribus dogmatibus scientiam pervenire. Nunc vero in memoratis ejusdem auctoris scriptis alia dominatur sententia, quae catholicae Ecclesiae doctrinae ac sensui plane adversatur. Etenim eam philosophiae tribuit libertatem, quae non scientiae libertas, sed omnino reprobanda et intoleranda philosophiae licentia sit appellanda. Quadam enim distinctione inter philosophum et philosophiam facta, tribuit philosopho jus et officium se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit, sed utrumque philosophiae ita denegat, ut nulla doctrinae revelatae ratione habita, asserat, ipsam nunquam debere ac posse auctoritati se submittere. Quod esset tolerandum et forte admittendum, si haec dicerentur de jure tantum, quod habet philosophia, suis principiis seu methodo ac suis conclusionibus uti, sicut et aliae scientiae, ac si ejus libertas consisteret in hoc suo jure utendo, ita ut nihil in se admitteret, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum aut fuerit ipsi alienum. Sed haec justa philosophiae libertas suos limites noscere et experiri debet. Nunquam enim non solum philosopho, verum etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio et Ecclesia docet, aut aliquid ex eisdem in dubium vocare, propterea quod non intelligit, aut judicium non suscipere, quod Ecclesiae auctoritas de aliqua philosophiae conclusione, quae hucusque libera erat, proferre constituit. Accedit etiam, ut idem auctor philosophiae libertatem seu potius effrenatam licentiam tam acriter, tam temere propugnet, ut minime vereatur asserere, Ecclesiam non solum non debere in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debere ipsius philosophiae tolerare errores eique relinquere, ut ipsa se corrigat, ex quo evenit, ut philosophi hanc philosophiae libertatem necessario participent, atque ita etiam ipsi ab omni lege solvantur. Ecquis non videt, quam vehementer sit re-

(1) I. Corint. 2, v. 7, 8, 10, 11.

(2) S. Joan. Chrys. homil. 7. (9) *in I, Corint.*; — S. Ambros. *de fide ad Grat.*, 1, 10. — S. Leo, *de Nativ. Dom.*, Serm., 9.— S. Cyril, Alex., *Cont. Nestor.*, lib. 3, initio; *in Joan.*, 1, 9. — S. Joan. Dam. *de fide*; orat. II, 1, 2. *in I, Cor.*, c. 2. — S. Hier., *in Gal.*, III, 2.

jicienda, reprobanda et *omnino* damnanda hujusmodi Froschammer sententia atque doctrina? Etenim Ecclesia ex divina sua institutione et divinae fidei depositum integrum inviolatumque diligentissime custodire, et animarum saluti summo studio debet continenter advigilare, ac summa cura ea omnia amovere et eliminare, quae vel fidei adversari, vel animarum salutem quovis modo in discrimen adducere possunt. Quocirca Ecclesia ex potestate sibi a divino suo Auctore commissa non solum jus, sed officium praesertim habet non tolerandi, sed proscribendi ac damnandi omnes errores, si ita fidei integritas et animarum salus postulaverint, et omni philosopho, qui Ecclesiae filius esse velit, ac etiam philosophiae officium incumbit, nihil unquam dicere contra ea, quae Ecclesia docet, et ea retractare, de quibus eos Ecclesia monuerit. Sententiam autem, quae contrarium edocet, omnino erroneam, et ipsi fidei, Ecclesiae ejusque auctoritati vel maxime injuriosam esse edicimus et declaramus.

TABLE DU SECOND VOLUME

PARAGRAPHE IV. — La foi catholique et la double forme que revêt le magistère de l'Eglise.

PARAGRAPHE III. — **Impossibilité d'une opposition de la science avec la foi.**

PARAGRAPHE IV. — **Services mutuels que se rendent la foi et la raison.**

APPENDICE VII

Concile de Trente. Session VI de justificatione.

APPENDICE VIII

Lettre apostolique de Pie IX à l'archevêque de Munich du 21 décembre 1863.

APPENDICE IX

Lettre apostolique de Pie IX à l'archevêque de Munich du 11 décembre 1862.

TABLE ANALYTIQUE DES TOMES I ET II

SUIVANT L'ORDRE ALPHABÉTIQUE

Cette table n'est détaillée que pour le corps même de l'ouvrage. On y a cependant inséré des renvois aux documents et aux principales données des appendices.

Les renvois au tome I, sont marqués par la simple indication des pages. Les renvois au tome II sont précédés de l'indication du tome, faite une fois pour tous les renvois qui suivent cette indication à chaque article. Les pages des renvois aux appendices sont indiquées en caractères gras.

Le titre des 145 articles qui forment les divisions de l'ouvrage, est imprimé en italique. Il est ordinairement suivi d'une analyse du contenu de l'article.

ERRATA

TOME I

Page 735, aux *Errata*, déjà signalés, ajoutez :
— 46, ligne 13, *après* Appendice, *intercalez* I, document XVIII.
— 232, — 29, *après* videtur, *intercalez* et inimicum fidei Christianæ.
— 719, — 12, *au lieu de* rationalisme, *lisez* protestantisme.
— 725, — 36, *au lieu de* mutuelle, *lisez* naturelle.

TOME II

Page 96, ligne 31, *au lieu de* 628, *lisez* 629.
— 177, — 23, *au lieu de* 737, *lisez* 736.
— 222, — 21, *au lieu de* ART. 125, *lisez* ART. 126.
— 234, — 31, *après* 798, *intercalez* Erreurs des rationalistes, 799.
Même page, — 42, *au lieu de* Elles, *lisez* Elle.
